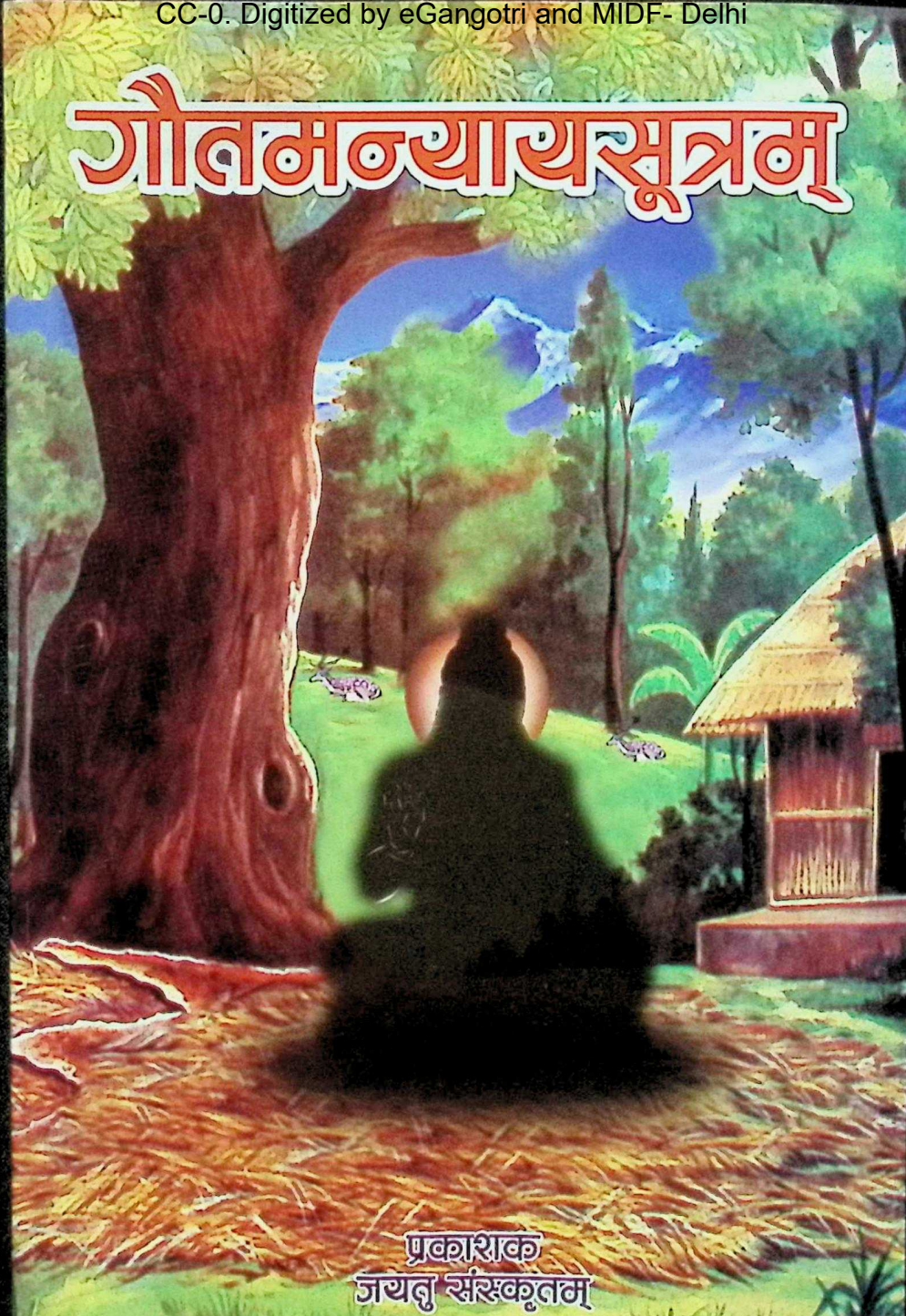
CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# गौतमन्यायसूत्रम्



प्रकाशक
जयतु संस्कृतम्

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

संस्थाको बाह्रौं पुष्प - १२

# न्यायसूत्रम्

## (वात्स्यायनभाष्यसहितम्)

आह्निकद्वयले युक्त प्रथम अध्यायको भाष्यसहित
न्यायसूत्रहरूको नेपाली रूपान्तरण

अनुवादक
प्रा. पद्मप्रसाद भट्टराई

सम्पादक
उप-प्रा. माधवप्रसाद लामिछाने

प्रकाशक
जयतु संस्कृतम्
काठमाडौं

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi


| | | |
|---|---|---|
| पुस्तक नाम<br>*Book Name* | :<br>: | गौतमन्यायसूत्रम्<br>*Gautama Nyaya Sutram* |
| प्रकाशक<br>*Publisher* | :<br>: | जयतु संस्कृतम् (दूरभाष: ४२३०३७१)<br>*Jayatu Sanskritam*<br>*Anamanagar, Kathmandu* |
| संस्करण<br>*Edition* | :<br>: | प्रथम<br>*First, 2068 (2012)* |
| पुस्तक सङ्ख्या<br>*Printed Books* | :<br>: | १,००० प्रति<br>*1,000 copies* |
| प्रकाशन वर्ष<br>*Publication Year* | :<br>: | २०६८ चैत्र<br>*2068* |
| पुनः प्रकाशनाधिकार<br>© | :<br>: | लेखक<br>*Author* |
| अनुवादक<br>*Translator* | :<br>: | प्रा. पद्मप्रसाद भट्टराई<br>*Prof. Padma Prasad Bhattarai* |
| सम्पादक<br>*Editor* | :<br>: | उप-प्रा. माधवप्रसाद लामिछाने<br>*Lecturer Madhav Prasad Lamichhane* |
| टङ्कण<br>*Type Setting* | :<br>: | विन्दु पौडेल<br>*Bindu Poudel* |
| मुद्रक<br>*Printed* | :<br>: | किशोर अफसेट प्रेस, काठमाडौं<br>*Kishor Offset Press (P.) Ltd.,*<br>*Kathmandu, Nepal* |
| मूल्य<br>*Price* | :<br>: | रु. ४००/-<br>*Rs. 400/-* |


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# प्रकाशकीय

जयतु संस्कृतम् विशुद्ध सामाजिक सेवामूलक गैर-सरकारी संस्था हो । जयतु संस्कृतम् आन्दोलन २००४ ले राजनीतिक, सामाजिक, शैक्षिक आदि विभिन्न क्षेत्रमा ठूलो हलचल ल्यायो । सोही आन्दोलनको पचास वर्ष पुगेको स्मृतिमा वि.सं. २०५४ सालमा जयतु संस्कृतम् आन्दोलन २००४ को स्वर्णमहोत्सव मनाउने सन्दर्भमा वर्षभरि नै अनेक कार्यक्रमहरू आयोजना गरिए । त्यसै आन्दोलनको गरिमा र स्वर्ण महोत्सवको स्मृतिलाई जीवन्त राख्ने ध्येयले वि.सं. २०५५ मा जयतु संस्कृतम् संस्था स्थापनाको घोषणा गरी सोही वर्ष जिल्ला प्रशासन कार्यालय काठमाडौंमा (द.नं.२४२, ०५५/०५६) दर्ता भएपछि औपचारिक रूपमा सामाजिक र प्राज्ञिक क्रियाकलापका साथ संस्था अगाडि बढिरहेको छ ।

तत्काल संस्कृत पढ्ने छात्रहरूले पनि संस्कृत वाङ्मयका विभिन्न विधाका साथै इतिहास, भूगोल, अर्थशास्त्र आदि अनेक आधुनिक विषयको अध्ययन गर्न पाउनुपर्ने माग सहित यो आन्दोलन सुरू भएको थियो । जयतु संस्कृतम् आन्दोलनको पृथक् महत्त्व रहन गएको छ । त्यही आन्दोलनको उत्तराधिकारी यो संस्था आज संस्कृत भाषाको लोकप्रियता बढाउन संस्कृत पठनपाठन प्रक्रियालाई अरू व्यापक बनाउने, संस्कृत वाङ्मयका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरूलाई नेपालीसहित विभिन्न लोकभाषामा अनुवाद गर्दै प्रकाशित गर्ने, संस्कृत भाषाको प्रचारप्रसार गर्दै नेपाली संस्कृति तथा सभ्यताको संरक्षण र संवर्द्धन गर्ने, गोष्ठी, प्रशिक्षण, कार्यशाला आदि सञ्चालन गर्ने, उत्तर महाभारतजस्ता महत्त्वाकाङ्क्षी गुरूयोजना सञ्चालन गर्ने लगायतका विविध उद्देश्य एवं लक्ष्यका साथ कार्य गर्दै आइरहेको छ । संस्कृतमा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरू लेखी प्रकाशित गर्ने विद्वान्हरूलाई जयतु संस्कृतम् पुरस्कारद्वारा सम्मान गर्नु पनि यसको उद्देश्य र कार्यक्रम रहेको छ ।

ग्रन्थ प्रकाशन योजनाअन्तर्गत हालसम्म नौवटा ग्रन्थ प्रकाशित भइसकेका छन् । प्रकाशित ग्रन्थहरू निकै महत्त्वपूर्ण छन् । कतिपय पुस्तकहरूका सबै प्रति सिद्धिएका छन् । उक्त ग्रन्थहरूलाई पुनः प्रकाशन गर्नुपर्ने

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE - Delhi

भएको छ । वि.सं. २०६८ मा चारवटा ग्रन्थ ब्रह्म
लङ्कावतारसूत्र, चार्वाक दर्शन अनुवाद एवं सम्पादन भई प्रकाशन
आउँदा हामीलाई ज्यादै खुसी लागेको छ । जयतु संस्कृतम् संस्थाले
र ग्रन्थप्रकाशन परियोजनालाई पनि आफ्नो उद्देश्यअन्तर्गत समावेश गरेको छ
तदनुसार वर्तमान कार्यसमितिका अध्यक्ष प्रा. विद्यानाथ उपाध्यायज्यूको विशेष
सक्रियता र निर्देशनमा संस्कृतमा रहेका मुख्य दश दर्शनका मुख्य-मुख्य
सूत्रग्रन्थहरूलाई नेपालीमा अनुवाद गरी नेपाली भाषाभाषीका माझमा पुऱ्याउने
अठोट गऱ्यो यस संस्थाले । जस अनुसार आस्तिक दर्शन (वेदप्रामाण्य मान्ने)
वेदान्त, मीमांसा, न्याय, वैशेषिक, योग, साङ्ख्य र नास्तिक दर्शनमा बौद्ध (
योगाचार, सौत्रान्त्रिक, माध्यमिक, वैभाषिक) ४, जैन र चार्वाक गरी ६ दर्शन
रहेका छन् । यी दर्शनबाहेक शैव दर्शन र यसका ४ (नकुलीशपाशुपत दर्शन,
वीरशैवदर्शन, शैवसिद्धान्त दर्शन, प्रत्यभिज्ञा दर्शन) भेद समेत गरी
सर्वदर्शनसङ्ग्रहमा १६ दर्शनको व्याख्या गरिएको पाइन्छ । यी सबै दर्शनलाई
नेपाली पाठक समक्ष प्रस्तुत गर्ने संस्थाले इच्छा राखेको छ। साधन-स्रोतले
भ्याएसम्म संस्था अगाडि बढ्ने नै छ । संस्कृत भाषामा लेखिएका र सम्पादन
गरिएका महत्त्वपूर्ण कृतिहरूलाई पनि प्रकाशनको आलोकमा लैजाने संस्थाको
पूर्वप्रतिबद्धता पनि यथावत् नै कायम छ ।

यस परियोजनालाई आर्थिक सहयोग गर्नुहुने अध्यक्ष विद्यानाथ
उपाध्याय, उपाध्यक्ष शरदकुमार भट्टराई, अर्थव्यवस्थापनको चाँजोपाजो मिलाई
दिनुहुने कोषाध्यक्ष डा. बद्री पोखेल, विद्याकुमारी वज्राचार्य, भैरव रिसाल,
अच्युतराज रेग्मी, केशव भट्टराई, संस्थाको अनुसन्धान एवं प्रकाशन
परियोजनालाई सहयोग गर्ने नेपाल सरकार, संस्कृति मन्त्रालय र यसका
सहयोगी कर्मचारीहरू सबैलाई हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्दछौं ।

गौतमन्यायसूत्रको नेपालीमा अनुवाद गर्न संस्थाले गरेको अनुरोधलाई
स्वीकारी सहयोग पुऱ्याउनुभएकामा यसका अनुवादक प्रा. पद्मप्रसाद भट्टराई
विशेष धन्यवादका पात्र हुनुहुन्छ । एवं रीतले यस ग्रन्थलाई सम्पादन, प्रकाशन
र अन्य कार्यमा सहयोग पुऱ्याउने सम्पूर्ण महानुभावहरूलाई हार्दिक
धन्यवादज्ञापन गर्दछौं ।

- जयतु संस्कृतम्

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# सम्पादकीय

पौरस्त्य चिन्तनधारामा वैदिक ग्रन्थहरूभन्दा पछाडि दर्शनहरूको निर्माणलाई मानवजातिकै प्राज्ञिक धरातलको महत्तम उपलब्धिका रूपमा लिने गरिन्छ। पौरस्त्य परम्पराको प्रसङ्ग आउँदा वेद, उपनिषद् ब्रह्मसूत्र, र गीताजस्ता ग्रन्थहरूले मानवचिन्तनका लागि मूलाधारको रूपमा रहेर अनेक चिन्तन, दर्शन, सिद्धान्त र वादहरूलाई जन्म दिएको पाइन्छ। पौरस्त्य चिन्तनपरम्पराको उच्चताको मापन दर्शनहरूको अध्ययनविना हुनसक्तैन। कतै न कतै वैदिक ग्रन्थकै पृष्ठभूमि, अङ्ग, उपाङ्गमा टेकेर उभिए पनि दर्शनहरूले भूमण्डलको पूर्वीय-पाश्चात्य दुवै गोलार्द्धलाई प्रज्ञाको प्रकाशले आलोकित बनाएको अनुभव मानव जातिले सँगालेको छ।

दर्शनको अध्ययनविना मानवजातिले संसार के हो ? सृष्टि के हो ? मानवको उत्पत्ति के हो ? सृष्टिको आरम्भ र अन्त्य के हो ? जस्ता गहन विषयहरूको उत्तर प्राप्त गर्न सक्तैन। सिङ्गो मानवसमाज आँखा भएर पनि अन्धोझैं पृथ्वीमा हिँड्न विवश हुन्छ। दर्शनले मानवलाई जीवनदृष्टि दिन्छ। दर्शनको आँखाले संसारमा नदेखिएका कुराहरू पनि देखिन र खुल्न थाल्छन्। त्यसैले कुनै पनि दर्शन र चेतनशील मानवजातिको अपरिहार्य सम्बन्ध छ। दर्शनदृष्टिकै कारण मानव समाजले यो कुरा सत्य हो र यो असत्य हो, यो आवश्यक कुरा हो र यो अनावश्यक कुरा हो भन्न सक्तछ। औपनिषदिक कथनमा मलाई असत्यबाट सत्यतिर लैजाऊ, अन्धकारबाट उज्यालोतिर लैजाऊ र मृत्युबाट अमरत्वतिर लैजाऊ जस्ता उदात्त भावनाहरू मुखरित भएका पाइन्छन्। किनकि विघ्नबहुल संसारमा अनिष्टनिवृत्ति र इष्टप्राप्ति मान्छेको सबैभन्दा ठूलो कामना हुन्छ। दर्शनको अध्ययनले मानवले अभीष्टप्राप्ति र अनिष्टनिवारणको मार्ग पहिल्याउँदछ। त्यसैले पौरस्त्य परम्परामा दर्शनहरूको प्रणयन र अध्ययन-अध्यवसायमा मनीषीहरूको अनवरत तपस्या रहिरह्यो। मनीषीहरूको तिनै तपस्याका परिणामस्वरूप अनेक दर्शन र चिन्तनका अमर ग्रन्थहरू निर्माण हुनसके।

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

पौरस्त्य चिन्तन परम्परामा वैदिक, उत्तरवैदिक र पौ
परम्परापछि दर्शनहरूका कतिपय सूत्रग्रन्थहरूको प्रणय
हो। यस क्रममा पौरस्त्य चिन्तन धाराका महत्त्वपूर्ण दर्शन
सांख्य र वैशेषिक दर्शनहरूको उद्भव र विकास भएको ह
प्राचीन चिन्तक ऋषिमहर्षिहरूले ईश्वर, जगत् र प्राणीहरूको सम्बन्ध
रहस्यहरू उद्घाटित गर्दैजाने क्रममा दर्शनहरू जन्मिएका हुन्। हाम्
दर्शनहरू आस्तिक र नास्तिकका भेदले दुई प्रकारमा वर्गीकृत छन्। यो
दर्शन आस्तिक वा ईश्वरवादी दर्शन हो। यसमा सृष्टि, स्थिति र प्रलयका
कारकका रूपमा ईश्वरीय सत्तालाई मानिएको छ। पौरस्त्य परम्पराका ६
आस्तिक दर्शनमध्ये न्यायदर्शन प्रमाण, प्रमेयआदिका आधारमा तथ्यदर्शन
गर्ने सर्वोत्कृष्ट दर्शन मानिन्छ। नामान्तरमा न्यायदर्शनलाई तर्कशास्त्र,
प्रमाणविद्या, वादविद्या आदि पनि भन्ने गरिएको पाइन्छ। यस दर्शनले
तत्त्वज्ञान प्राप्त भएपछि मात्र मोक्षको स्थिति रहने कुरामा जोड दिन्छ।
यस दर्शनका प्रणयन महर्षि गौतमले गरेका हुन्। महर्षि गौतमले
न्यायसूत्रको रचना गरी यस दर्शनलाई वस्तुगत, व्यवस्थित र सूत्रबद्ध
गरेका छन्। गौतमन्यायसूत्र न्यायविषयक ज्ञानार्जन गर्ने र गराउने
आधिकारिक ग्रन्थ मानिन्छ। कुनै पनि ज्ञान, विज्ञान वा विचारलाई
चिरकालपर्यन्त प्रामाणिक, ठोस र वैज्ञानिक बनाउनका लागि सूत्रविधिको
प्रयोग गरिन्छ। जुनसुकै शास्त्रका मूल आधार सूत्रहरू नै हुन्। सूत्रहरूमै
टेकेर तिनका ठूलाठूला भाष्यहरू र तिनका पनि टीकाहरू लेख्ने क्रममा
महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरू तयार हुने गर्दछन्। गौतमन्यायसूत्रमा उनले थोरै
अक्षरले युक्त हुनु, सन्देहरहित हुनु, सारपूर्ण हुनु, अर्थको व्यापकताले युक्त
हुनु, व्यवधान नहुनु र दोषरहित हुनुजस्ता सूत्रका लक्षणलाई पूर्णतः
चरितार्थ गरेका छन्। यस सूत्रमा जीवन, जगत्, ईश्वर र सृष्टिप्रकिया
आदिका बारेमा संक्षिप्त्म रूपमा गहनतम विचारहरू अटाइएका छन्।
न्यायदर्शनमा तथ्यनिर्धारणका साधनभूत प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र
शब्द गरी जम्मा चारवटा प्रमाणहरूको उपयोग भएको पाइन्छ। यसै
आधारमा यस दर्शनलाई प्रमाणशास्त्र पनि भन्ने गरिएको हो। उपर्युक्त
चारवटा प्रमाणद्वारा प्रमेयसिद्धि हुन्छ। प्रमेय भन्नु ज्ञानको विषय हो।

गौतमन्यायसूत्र अन्तर्गत खासगरी प्रमाण, प्रमेय, संशय,
प्रयोजन, सिद्धान्त, दृष्टान्त, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति,
निग्रहस्थानजस्ता विषयको गम्भीर ऊहापोह भएको पाइन्छ। ज्ञानको

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

ण, ज्ञानको विषयलाई प्रमेय, मनको अनिश्चित
ाय, विषयलाई पुष्ट गर्न दिइएको उदाहरणलाई दृष्टान्त,
का निमित्त गरिने कार्यलाई प्रयोजन, संशयिको त्यागपूर्वक
निश्चयलाई निर्णय, प्रमाण र तर्कद्वारा विपक्षको खण्डन गरी
तत्त्वनिश्चय गर्ने प्रयत्नलाई वाद, विपक्षीलाई पराजित गर्ने इच्छाले
गरिएको तर्कलाई जल्प, प्रतिवादीका विचारलाई खण्डन गर्ने चेष्टालाई
वितण्डा, हेतुको दोषलाई हेत्वाभास, अर्काका भनाइलाई वङ्ग्याई अर्थान्तर
गर्नुलाई छल, साधर्म्य र वैधर्म्यका आधार लिई दिइने असदुत्तरलाई जाति
र पराजयको स्थानलाई निग्रहस्थान हो भनी न्यायसूत्रमा उल्लेख भएको
पाइन्छ। यिनै विषयहरूको सूक्ष्मतम र गहन चर्चा न्यायसूत्रभित्र
स्पष्टताका साथ गरिएको छ। पौरस्त्य दार्शनिक परम्परामा न्यायदर्शन
निकै जटिल र गहन मानिन्छ। साथसाथै तर्क र तत्त्वचिन्तनका
परिप्रेक्ष्यमा सबै शास्त्रको उपकारक समेत ठानिन्छ। यस्तो गहन
दार्शनिक ग्रन्थ नेपाली भाषामा अनुदित भई सर्वसाधारण पाठकसमक्ष
आउनु अत्यन्त उपलब्धिपूर्ण विषय हो। यसले संस्कृत पढेका वा नपढेका
दर्शनका जिज्ञासुहरूलाई ठूलो उपकार गर्नेछ भन्ने मैले विश्वास गरेको
छु।

अतः जयतु संस्कृतम् संस्थाले महत्त्वपूर्ण संस्कृत ग्रन्थहरूको
नेपाली भाषामा अनुवाद गर्ने कममा यस गौतम न्यायसूत्रलाई विशेष
महत्त्वका साथ छानेको हो र यसको अनुवाद अत्यन्त श्रमसाध्य र गुरुतर
भएको अनुभव विद्वान्हरूले गरेका छन्। यस्तो गहनतम जिम्मेवारी
स्वीकार गरी विद्वान् प्राध्यापक पद्मप्रसाद भट्टराईज्यूले गौतम न्यायसूत्रको
आधिकारिक अनुवाद गरी जयतु संस्कृतम्को ग्रन्थानुवादको अभियानमा
महत्त्वपूर्ण योगदान पुर्याउनुभएको छ। निश्चय नै अनुवादक भट्टराई स्वयं
नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालयअन्तर्गत वाल्मीकि विद्यापीठ दर्शन विभागका
अध्यक्ष समेत हुनुभएकाले अनुवादको आधिकारिकतामा शङ्का गर्नुपर्ने कुनै
ठाउँ छैन। यस कममा उहाँले महर्षिगौतमप्रणीत न्यायसूत्रका सम्पूर्ण
सूत्रहरूका साथसाथै प्रथम अध्यायको भाष्यसमेतको सफल अनुवाद
गर्नुभएको छ। पाँच अध्याय तथा दश आह्निकमा विस्तारित संस्कृत
भाषाको गौतमन्यायसूत्रलाई उहाँले यथासम्भव बोधगम्य बनाएर नेपाली
भाषामा अनुवाद गर्नुभएको छ। विषयगत गहनताका कारण सर्वसाधारण
पाठकका लागि यो अनुवाद केही हदमा जटिल अनुभव भए पनि दर्शन

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE- Delhi

विषयका जिज्ञासु र विद्यार्थीहरूका लागि शास्त्रबोध
सहयोग गर्नेछ भन्ने विषयमा कुनै शङ्का छैन ।

न्यायसूत्रहरूको साधिकार अनुवाद नै गहन विषय थियो तत्सम्बद्ध आधिकारिक विद्वान् प्राध्यापक श्रीपद्मप्रसाद भट्टराईज्यू गर्नुभएको कुरा माथि उल्लेख गरिसकिएको छ । संस्थाले प्रा. भट्टराईलाई अनुवादको जिम्मा दिएजस्तै मलाई सम्पादनको जिम्मेवारी प्रदान गरी व्यक्त गरेको विश्वासका लागि संस्थासमक्ष म हार्दिक आभार प्रकट गर्दछु । गौतम न्यायसूत्रजस्तो महत्त्वपूर्ण संस्कृत ग्रन्थको नेपाली भाषामा अनुवाद गर्नु चुनौतीपूर्ण कार्य भएजस्तै उक्त अनूदित कृतिमा अनुवादकले उपस्थापन गरेका पदपदावली, वाक्य, अर्थ र भाषाशैलीको सम्यक् निरीक्षण गरी अनुवादलाई बोधगम्य बनाउनु ढुङ्गो फुटाउनुझैँ कठिन कार्य भएको मैले महसुस गरेको छु । अतः विषयगत जटिलताको ग्रन्थिभेदन गर्ने गुरुतर दायित्व लेखकको भएजस्तै अनूदित कृतिलाई सर्वजनबोध्य हुनेगरी सरलीकरण गर्नु सम्पादकका लागि चुनौतीको विषय हो भन्ने मलाई अनुभव भएको छ । यस आधारमा प्रस्तुत ग्रन्थमा यथासम्भव सम्पादकीय धर्म निर्वाह गर्ने जेजति प्रयत्न गरेको छु, त्यो विज्ञ पाठकसमक्ष उपस्थित छ । यसमा सरलीकरण र भाषिक परिष्कार गर्ने नाममा अनुवादकले प्रयोग गरेका न्यायदर्शनका कतिपय पारिभाषिक पदपदावलीलाई परिवर्तन गर्न नमिल्ने हुँदा अनूदित कृतिलाई सोचेजति स्पष्ट र सरल बनाउने गरी सम्पादन गर्न सकिएन कि भन्ने मैले ठानेको छु । तर यो विषयगत बाध्यता हो भन्ने कुरा पाठकहरूले बुझ्किदिनु हुनेछ भन्नेमा म पूर्ण विश्वस्त छु । मूल ग्रन्थको गहनता र अनुवादकको अनुवादकीयतामा प्रभाव नपारी सुधारतर्फ केही कार्य हुनसकेको रहेछ भने म आफ्नो जिम्मेवारी पूरा भएको ठान्दछु । विज्ञ पाठकहरूबाट आएका प्रतिक्रिया र सुझावका आधारमा आगामी संस्करणहरूमा यसमा भएका भूलहरूलाई सच्याउने वाचा गर्दछु ।

अस्तु ।

-सम्पादक

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# ुवादकको दृष्टिमा सूत्र र अनुवाद

## १. परिचय

सूत्रप्रतिपादक विभिन्न ग्रन्थहरूमा सूत्रका लक्षणहरू निर्दिष्ट छन्। सूत्रहरू सङ्केत रूपमा उपदिष्ट हुन्छन् र तीभित्र विपुल अर्थ निहित हुन्छ, अर्थात् लुकेको हुन्छ। त्यसैले सूत्रको स्वरूप पराशरोपपुराणमा[१] बताइएको छ- यथासम्भव थोरै अक्षरले युक्त, सन्देहरहित, सारपूर्ण, अर्थको व्यापकताले युक्त बीचमा व्यवधान नभएका र दोषरहित यसप्रकारका लक्षणहरूले विशिष्ट सूत्रहरू हुन्छन् भनी सूत्रका ज्ञाता विद्वान्हरू बताउनुहुन्छ। त्यस्तै अक्षर र पद[२] थोरै भएको, अकारको दृष्टिले सानो भएतापनि जसको माध्यमले अपेक्षित समग्र विषय प्रकाशित हुन्छ, यस प्रकारको पद वा पदसमुदायलाई सूत्र भनिन्छ। सर्वथा सारपूर्ण, समग्र अर्थका प्रकाशक यस्ता प्रकृतिका सूत्रहरू हुन्छन् भनी सूत्रका लक्षणकर्ता विद्वान्हरू बताउनुहुन्छ।

## २. प्रयोजन

सम्पूर्णशास्त्रको मूलभित्ति सूत्रहरू नै हुन्। त्यसैले ब्रह्मसूत्रको आधारमा शङ्कराचार्यले शाङ्करभाष्य लेख्नुभयो। रामानुजाचार्यले श्रीभाष्यम् नामक भाष्यग्रन्थ लेखी सूत्रको व्याख्या गर्नुभयो, त्यस्तै अन्य आचार्यहरूले पनि स्वमतानुसार वेदानुकूल भाष्यको रचना गरी ब्रह्म, जीव, माया प्रपञ्च आदिको सप्रमाण निरूपण गर्नुभएको सूत्रको मौलिक र प्रामाणिक इतिहास

---

१ अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद् विश्वतो मुखम्। अस्तोभमनवद्यञ्च सूत्रं सूत्रविदो बुधा : ॥
(पराशरोपपुराण, अध्याय १८)

२ लघूनि सूचितार्थानि स्वल्पाक्षरपदानि च। सर्वतः सारभूतानि सूत्राण्याहुर्मनीषिण : ॥ (न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका)

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE- Delhi

घाम जस्तै छर्लङ्ग छ। यही सूत्रोपदेशको अक्षुण्ण परम्
शताब्दीमा महर्षि गौतमले न्यायसूत्रहरूको उपदेश
उपादेय विचारलाई उद्घाटित गर्दै यसको वैशिष्टयलाई स्थ
यसप्रकार सूत्रपरम्परालाई अक्षुण्ण राख्दै पौरस्त्यसूत्रवाङ्मय उत्तरो
र समृद्ध भई झाङ्गिदै गएको देदीप्यमान इतिहास रहेको छ।
प्रयोजनहरू के हुन् त ? भन्ने जिज्ञासाको उत्तरमा विचार गर्दा के
कुराहरू प्रस्तुत गर्नु यहाँ सान्दर्भिक देखिन्छ। यद्यपि माथिका चर्चा र
विश्लेषणबाट सूत्रका प्रयोजनहरू प्राय : निर्दिष्ट भइसकेका छन्, तथापि
उक्त विषयलाई अझ स्पष्ट गरेर भन्नुपर्दा- सूत्रहरूको आधारमा नै भाष्य
लेखिन्छ, सूत्रका रहस्यार्थलाई स्पष्ट पारिन्छ, सूत्रगत सङ्केतार्थलाई सविस्तार
सप्रमाण निरूपण गरी छर्लङ्ग पार्ने काम भाष्यले गर्दछ, त्यसका लागि
विरोधीहरूको मतलाई खण्डन गर्दै स्वमत वा सिद्धान्तको स्थापना गर्न
सूत्रहरूको आवश्यकता हुन्छ। त्यसकारण शास्त्रको वैशिष्टयलाई
प्रतिष्ठापित गर्न सूत्रहरू उपादेय मानिन्छन्। सूत्रविनाको कुनै पनि सिद्धान्त
वा दर्शन स्थिर र प्रामणिक हुनसक्दैन। प्रमाण र प्रमेयको जो विचारप्रवाह
हो त्यसका मूल आधार भनेका नै सूत्रहरू हुन्। त्यसैले दर्शनवाङ्मयमा
सूत्रहरू अपरिहार्य सिद्धान्तका उपदेशक सङ्केतरूप परमप्रमाण मानिन्छन्।
फलतः सूत्रहरू शास्त्रका मूल आधार हुन्, जसको अभावमा शास्त्रीय
विचारपद्धतिको विकास र विस्तार सम्भव छैन, दर्शनप्रतिपाद्य विषयहरूको
सम्यक् ऊहापोह हुनसक्दैन। अतः सूत्रहरूका प्रयोजनहरू शास्त्रमा यत्र तत्र
प्रकरणानुसार निर्दिष्ट छन्।

## ३. रचनाकाल

---

३ द्रष्टव्य :-

"न्यायदर्शनम्" पुस्तकको "प्रस्तावना" नामक भूमिकाको पृष्ठ सङ्ख्या १९मा उल्लेख छ - गोपीनाथ कविराजजी ने अनेकानेक युक्तियों से यह निष्कर्ष निकाला है कि ई.पू. षष्ठशतक मे ही न्यायसूत्र की रचना हुई थी। *न्यायचार्यश्रीपद्मप्रसादशास्त्रिश्रीहरिरामशुक्लाभ्यां परिशोधितम्*। प्रकाशक :- चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी।

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

रूको रचनाकाल कुन हो भन्ने विषयमा अनुसन्धाता
मत देखिंदैन । यस सम्बन्धमा शैली, दर्शनगत ऊहापोह,
विचार गरिएका विभिन्न वादहरूको आधारमा न्यायसूत्रको
काल भिन्न भिन्न रूपमा विद्वान्हरूले उल्लेख गर्नुभएको छ । केहीले
त बुद्धदर्शनका विचारहरू न्यायसूत्रहरूमा प्रशस्त देखिन्छन्, अधिकांश
विषयहरू बुद्धदर्शनका चिन्तनहरूको खण्डनमा प्रवृत्त छन्, त्यसकारण
[४]बुद्धदर्शनभन्दा उत्तरवर्ती कालमा महर्षि गौतमले न्यायसूत्रको उपदेश
गर्नुभएको हो भनी उल्लेख गर्नुभएको पनि पाइन्छ, तर यस कथनमा
ऐतिहासिक सत्यता प्रमाणित हुनसक्तैन । तसर्थ बुद्धकालभन्दा पूर्व नै
न्यायसूत्रहरू लेखिएका हुन भनी धेरै आचार्यहरूको मत छ । यस सम्बन्धमा
विचारणीय के छ भनी खण्डन-मण्डनको क्रममा वेदप्रामाण्यवादी वेदान्त,
साङ्ख्य मीमांसा आदि अस्तिक दर्शनका साथै वेदप्रमाण्यविरोधी बौद्धदर्शन
आदिको पनि खण्डन-मण्डन गर्ने क्रममा उठाइएका विषयहरूको आधारमा
न्यायसूत्रहरूको रचना बुद्धकालपश्चात् भएको हो भन्नु कदापि युक्तिसङ्गत
देखिदैन । अतः बुद्धकालभन्दा पूर्व ई.पू. छैठौं शताब्दीमा महर्षि गौतमले
न्यायसूत्रहरूको उपदेश गर्नुभएको कुरा प्रमाणित हुन्छ । यसमा धेरै
प्रामाणिक विवेचक अनुसन्धाता विद्वान्हरूको मत एक देखिन्छ र मेरो
विचारमा पनि उक्त मत नै सर्वथा प्रमाणिक प्रतीत हुनछ ।

---

४ द्रष्टव्य

प्रसन्नपदव्याख्याकार पण्डित श्रीसुदर्शनाचार्यले "विद्धद्वरवात्स्यायनसमयसमीक्षा" नामक भूमिका अन्तर्गत गौतमसमयसमीक्षामा लेख्नुहुन्छ "तदनवस्थानात्" २-२-६२ "इति सूत्रेण बौद्धमतस्य व्यक्तिशक्तिवादस्य प्रत्याख्यानात् कलिकालान्तर्भाविनो बौद्धादप्ययमन्तरभावीत्यपि स्पष्टमेव" ।

द्रष्टव्य गौतमसमयसमीक्षा पृ.सं. १०, बौद्धभारती ग्रन्थकला ३८, बौद्ध भारती, सम्पादकः- स्वामी द्वारिकादासशास्त्री, वाराणसी १९९८, वि.सं. २०४५

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE- Delhi

## ४. वैशिष्ट्य

महर्षि गौतमले न्यादर्शनको मूल आधारको रूपमा न्यायसूत्रह[illegible] उपदेश गर्नुभयो। यसमा प्रत्येक अध्यायलाई आह्निकद्वयमा विभाजित गरी दश आह्निकले युक्त पाँच अध्यायको न्यायसूत्रग्रन्थको प्रणयन गरी न्यायदर्शनप्रतिपाद्य प्रमाण-प्रमेयहरूको राम्ररी निर्वचन गर्नुभएको छ। जसमा विरोधीहरूका मतलाई युक्तिपूर्वक निरस्त गरी सोह्रपदार्थ[५] नै तत्त्व हुन्, तिनीहरूको सम्यक् ज्ञानबाट नै आत्यन्तिक दुःखनिवृत्तिस्वरूप मोक्षको प्राप्ति हुन्छ भन्ने महत्त्वपूर्ण विषयलाई वादकथाको माध्यमले पुष्ट गरिएकोछ। [६]प्रमाणचतुष्टयवादलाई स्थापित गरी प्रमाणविना प्रमेयको सिद्धि हुनसक्तैन, त्यसकारण प्रमेयभन्दा पूर्व प्रमाणको उपदेश गरिएको हो भन्ने सर्वानुभवगम्य सिद्धान्तलाई सूत्रद्वारा नै सिद्ध गरिएको छ। त्यसमा पनि गौण र प्रधान प्रमेयहरूको तात्त्विक भिन्नतालाई देखाउँदै आत्मा, शरीर, इन्द्रिय आदि प्रधान प्रमेय हुन्, किनकि ती साक्षात् मोक्षोपयोगी हुन्छन् र अन्य अवशिष्ट असङ्ख्य प्रमेयहरू छन् तर ती साक्षात् मोक्षप्राप्तिमा उपयोगी नभएकाले गौण प्रमेयका रूपमा स्वीकार गरिएको कुरो सप्रमाण निरूपण गरिएको विषयवस्तुलाई न्यायभाष्यमा स्पष्ट गरिएकोछ। त्यसैले बाह्र प्रमेयप्रतिपादक "आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनः प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्" (अ.१ आ.१ सू.९) स्वतन्त्र सूत्रको उपदेश गरी तिनीहरूको सविस्तार विचार गरिएको पाइन्छ। एतावता अत्यन्त प्रामणिक, विश्लेषणप्रधान, सबै दर्शनका लागि उपकारी, स्वमतलाई सुस्पष्टतया प्रकाश पार्ने, पाँच अवयव वाक्यहरूको प्रयोगद्वारा विरोधीको मत वा सिद्धान्तलाई खण्डन गर्ने, छल, जाति, निग्रहस्थान र हेत्वाभासहरूको विचारको क्रममा यथोचित प्रयोग गरी विरोधीहरूको मतलाई सप्रमाण निस्तेज गर्न अद्भूत सामर्थ्यशाली यस्ता गौतमीय

---

[५] प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तवयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डा-हेत्वभासच्छल जातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः अ.-१. आ. १.सू.१

[६] प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि अ.१, आ. १ सू. ३

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

उपयोगी र उपादेय छन्। त्यसैले दर्शनवाङ्मयमा [illegible] दुबै दर्शनमा स्वसिद्धान्तको स्थापना गर्ने क्रममा [illegible] र न्यायका सूत्रहरूलाई प्रमाणका रूपमा उपस्थापित गरी [illegible]य विचार गर्ने विशिष्ट परम्परा रहेको छ। फलतः [illegible]यपदार्थविचारको अवसरमा होस् वा प्रमाणहरूको सयुक्ति निरूपण र [illegible]निर्वचनको अवसरमा, वेदान्त, साङ्ख्य, मीमांसा बौद्ध जैन आदि सिद्धान्तको स्थापना गर्न वा खण्डन-मण्डन गर्न, वादी वा प्रतिवादीले स्वकीय मत वा विचार उपस्थापन गर्ने क्रममा साधनीय वस्तुको साधक हेतुमा हेत्वाभास आदि देखाउन वा निर्देशित दोषहरूको सप्रमाण निराकरण गर्न न्यायदर्शनोपदिष्ट सूत्रहरू सर्वथा उपादेय र सारपूर्ण मानिन्छन्। त्यसकारण त्यस्ता गौतमीय सिद्धान्त प्रतिपादक सूत्रहरू उपस्थापनीय विषयलाई प्रतिपादन गर्न सर्वथा वैज्ञानिक प्रतीत हुन्छन्। अत एव मोक्षवादी र मोक्षविरोधी, आत्मवादी वा शरीर इन्द्रिय आदिलाई नै आत्मा मान्ने सबै दर्शनवादीहरूले न्यायदर्शनमा प्रयुक्त युक्तिहरूको प्रयोग गर्दै स्वसिद्धान्तको स्थापना र विरोधीहरूको मतको खण्डन गरेको यत्र तत्र पाइन्छ। यसरी प्रत्येक कोणबाट गौतमीय सूत्रहरूको अतिविशिष्ट स्थान रहेको कुरो निर्विवाद सिद्ध छ। सर्वसाधारण जिज्ञासुदेखि विशेष यसका अध्येता अनुसन्धातालाई समेत यसमा प्रयुक्त तर्क, युक्ति, वाद, प्रयोगपद्धति, अनुमानप्रयोग, छल, जाति, निग्रहस्थान, हेत्वाभास आदिको परिज्ञान होस् भन्ने सार्थक उद्देश्यले संस्कृत भाषामा रहेका यी सूत्रहरूको नेपाली भाषमा रूपान्तरण गरिएको हो। सङ्क्षेपमा भन्नुपर्दा यही नै यसको वैशिष्ट्य र महनीयता रहेको कुरो स्पष्टै छ।

## ५. गौतमीय सूत्रहरुको सङ्ख्यागत विचार

न्यायसूत्रहरू कति छन् भन्ने विषयमा अनुसन्धाता मनीषीहरूका बीचमा पहिलेदेखि नै मतभेदहरू प्रशस्त देखिन्छन्। यो सन्देहलाई निराकरण गर्न नवीन वाचस्पति मिश्रले न्यायसूचीनिबन्ध तयार गरी गौतमीय सूत्रहरूको सङ्ख्या[७] ५२८ हो भनी निर्णय गर्नुभएको पाइन्छ।

---

७ द्रष्टव्य

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

त्यस्तै अर्का वृद्ध वाचस्पति मिश्र नामक विद्वान्ले केही
"न्यायसूत्रोद्धार" नामक न्यायसूत्रसङ्ख्यानिर्धारक ग्रन्थको
छ। त्यसमा गौतमी सूत्रहरू ५३१ छन् भनी उल्लेख गरेको
पनि केही विद्वान्का मतभेदहरू देखिन्छन्। जस्तै गौतमीयसूत्रप्र
ग्रन्थमा केशवमिश्र महोदयले [८] *स द्विविधो दृष्टादृष्ट*
*प्रत्यक्षनिमित्तत्वाच्चेन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षस्य* इत्यादि कतिपयसूत्रहरूल
स्वीकार गर्नुभएको छैन। यस्री सूत्रसङ्ख्या, प्रकरण, पाठभेद र सूत्रभेदका
सम्बन्धमा डा. किशोर झाद्वारा सम्पादित श्री केशवमिश्रप्रणीत
गौतमीयसूत्रप्रकाशः नामक ग्रन्थको "अवतरणम्" मा यी सबै विषयहरू
सविस्तार विचार गरिएका छन् र ग्रन्थकारले ५२२ ओटा नै गौतमीय
सूत्रहरू छन् भनी उल्लेख गर्नुभएको छ। यस्तै अन्य नवीन व्याख्याकार
विद्वान्हरूले पनि सूत्रको सम्बन्धमा पूर्ववर्ती अन्वेषकभन्दा भिन्न मत प्रस्तुत
गर्नुभएको पाइन्छ। जस्तै आचार्य उदयवीर शास्त्रीले [९] "भाष्यकार का
निवेदन" नामक शीर्षकमा न्यायसूत्रहरू ५३० छन् भनी उल्लेख गर्नुभएको
छ। यस किसिमले न्यायसूत्र कति हुन् ? भन्ने विषयमा धेरै मतभेदहरू
देखिए तापनि नवीन वाचस्पति मिश्रको न्यायसूचीनिबन्धलाई आधार बनाई

---

'अवतरणम्' नामक भूमिकाको पृष्ठ संङ्ख्या ६ मा विस्तृत विवरणका साथ उल्लेख छ। केशवमिश्रप्रणीतगौतमीय-सूत्रप्रकाशः, प्रकाशकः-गङ्गानाथझा केन्द्रीय-संस्कृत-विद्यापीठम्, इलाहावाद मोतीलाल नेहरूपार्क, इलाहावाद-२, १९७८ ई. सम्पादक :- डा. किशोरनाथ झा

८ "अवतरणम्" नामक भूमिका अन्तर्गत "न्यायसूत्रालोचनम्" नामक उपभूमिकामा यी विषयहरू निर्दिष्ट छन्।

९ द्रष्टव्यः आचार्य उदयवीरशास्त्रीले "भाष्यकार का निवेदन"को पृष्ठसङ्ख्या १२ देखि १६ सम्मका सूत्रसङ्ख्याको सम्बन्धमा विस्तृत विश्लेषणात्मक चर्चा गर्नुभएको छ।

न्यायदर्शनम्, विद्योदयभाष्यम्, प्रकाशक :- विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द, ४४०८, नई सडक दिल्ली -११० ००६, भरत।

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

तरवर्ती व्याख्याकार, विवरणकार विवेचक विद्वान्हरूले विवेचन गरेको पाइन्छ। त्यसकारण मैले पनि त्यसैको न्याय सूत्रहरूको नेपालीरूपान्तरण गरेको कुरो सहृदयवृन्द समक्ष पेश गर्न चाहन्छु।

## ६. उपसंहार तथा कृतज्ञता

यसमा निवेदनीय विषय के छ भने- सर्वप्रथम मलाई "जयतु संस्कृतम्" नामक संस्थाबाट भाष्यसहित सम्पूर्ण न्यायसूत्रहरूको नेपालीमा रूपान्तरण गर्ने निर्देश थियो। तद्नुसार नै म यो कार्य प्रारम्भ गर्न पनि लागेको थिएँ तर विविध व्यस्तताको कारण निर्बाध रूपमा यो अनुवादले अपेक्षा अनुरूप अग्रगति लिन सकेन। त्यसलाई आत्मसात् गर्दै संस्थाका अध्यक्ष प्रा.विद्यानाथ उपाध्यायज्यूसँग निवेदन गरेँ- त्यो के भने दुई वर्षको अवधिमा सम्पूर्ण भाष्यसहित न्यायसूत्रहरूको समग्र नेपालीमा रूपान्तरण गर्न सम्भव छैन। त्यसकारण पहिलो चरणमा सूत्रहरूको मात्र नेपालीमा अनुवाद गर्दै जाँदा उपयुक्त हुन्छ जस्तो मलाई लाग्दछ। त्यसमा पनि न्यायभाष्य र सूत्रको सम्बन्धमा चाहिँ प्रथम अध्यायको आह्निकद्वय अन्तर्गतका भाष्यसहित न्यायसूत्रहरूको नेपालीमा रूपान्तरण हुनसक्यो भने त्यो सर्वोत्तम हुनेछ भनी अध्यक्षज्यूसँग मैले निवेदन गरेको कुरो यहाँ स्मरण गराउन आवश्यक र प्रासङ्गिक ठान्दछु। त्यसो भन्नुको पछाडि मेरो आशय के थियो भने न्यायका मूलसिद्धान्तका रूपमा प्रतिपादित प्रमाण र प्रमेयहरूको समग्रस्वरूपको विचार प्रथम अध्यायमा नै गरिएको छ। त्यसकारण यसबाट यसका जिज्ञासु अध्येताहरूलाई न्यायदर्शनप्रतिपाद्य प्रमाण र प्रमेयहरूको परिचयात्मक ज्ञान राम्ररी प्राप्त हुन सक्नेछ, साथै उद्देश, लक्षण र परीक्षाहरूमध्ये उद्देशग्रन्थको उपस्थापन भाष्यकारले के कसरी गर्नुभएको छ, त्यसको शैली र भाषा के कस्तो छ, त्यसको पनि दिग्दर्शनात्मक परिचय यसका अध्येता अनुसन्धाताहरूलाई यथोचितरूपले प्राप्त गर्न सजिलो हुनेछ र अगाडिका विशेषविचारपरक विषयहरू जान्ने इच्छालाई पनि यो रूपान्तरणले जागरूक गराउने छ, यस्तो मेरो अनुरोधलाई श्रद्धेय प्रा. विद्यानाथ गुरुज्यूले स्वीकार गरिदिनुभयो। तत्पश्चात् उहाँका निर्देशन र प्रेरणाहरूलाई आत्मसात् गर्दै उत्साहपूर्वक यो महनीय

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

ज्ञानानुष्ठानमा म प्रवृत्त भएँ। त्यसकारण म आदरणीय [illegible] कृतज्ञता निवेदन गर्दछु।

त्यस्तै यहाँ उल्लेख गर्नै पर्ने अर्को विषय के छ भने- अध्यायका समग्रभाष्यसहितका सूत्रहरूको नेपालीरूपान्तरणका साथै द्वितीय अध्यायदेखि पाँचौ अध्याय अन्तर्गतका तत्तत्सूत्रहरूका सम्बद्ध अवतरणपरक भाष्यभागलाई पनि यसमा समावेश गरी त्यसको पनि नेपालीरूपान्तरण गरी पाठकसमक्ष पस्किएको छ, जसले गर्दा पूर्वापर विषयवस्तुको सङ्गति स्पष्ट हुनुका साथै प्रसङ्गतः निर्दिष्ट विविध मत वा सिद्धान्तहरूको खण्डन-मण्डनगत विषयहरूको परिचयात्मक ज्ञान प्राप्त गर्न सजिलो हुनेछ भन्ने मैले ठानेके छु।

अन्तमा नेपालको ऐतिहासिक संस्था "जयतु संस्कृतम्" ले पौरस्त्यदर्शनका गहन विषयहरूलाई नेपालीमा रूपान्तरण गराई प्रकाशन गर्ने सर्वथा महनीय तथा प्रशंसनीय कार्य गरी संस्थाको प्राज्ञिक गरिमालाई बढाएको छ र यसले विद्वान् लेखकहरूको पनि सम्मान भएको छ भन्ने मैले सगौरव अनुभव गरेको छु। त्यसकारण यस संस्थाका अध्यक्षज्यू लगायत सम्पूर्ण पदाधिकारीज्यूहरू, सदस्य महानुभावहरू र यसका शुभचिन्तक संस्कृतानुरागी महानुभावहरूप्रति म हृदयतः शुभकामना तथा आभार व्यक्त गर्न चाहन्छु, साथै आगामी दिनहरूमा पनि यस्ता प्रज्ञाप्रधान, रचनात्मक गतिविधिहरू उत्तरोत्तर बढ्दै जाऊन् भन्ने शुभेच्छाका साथ विश्राम लिने अनुमति चाहन्छु। सर्वेभ्यः स्वस्ति।

अनुवादक
प्रा. पद्मप्रसाद भट्टराई
न्याय विभागाध्यक्ष
नेपाल-संस्कृत विश्वविद्यालय-
वाल्मीकि विद्यापीठ, काठमाडौँ।

वसन्तपञ्चमी २०६८

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# विषयसूची

**पहिलो अध्याय (आह्निकद्वय)** १-७४

पहिलो आह्निकका प्रधान विषयहरूः-प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द- यी चार प्रमाणहरूको स्वरूपको विचार, प्रमाण आदि सोह्र पदार्थहरूमध्ये संशय प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क र निर्णय पदार्थहरूको निरूपण ।

द्वितीय आह्निकका प्रधान विषयहरूः- वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको परिचयात्मक विवरण ।

**दोस्रो अध्याय (आह्निकद्वय)** ७५-१५१

पहिलो आह्निकका प्रधान विषयहरूः- संशय र प्रमाणसामान्यको परीक्षात्मक विचार, प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्दको परीक्षा, अर्थवाद र अनुवाद आदिको विवेचनात्मक विचार ।

दोस्रो आह्निकका प्रधान विषयहरूः- ऐतिह्य, अर्थापत्ति, आदि प्रमाणहरूको अन्तर्भावविषयक विचार, शब्दमा अनित्यत्वको विमर्श शब्दपरिमाणको विचार, न्यायमतानुसार पदार्थको विवेचना र त्यस अन्तर्गतका जाति, आकृति आदिको समीक्षा ।

**तेस्रो अध्याय (आह्निकद्वय)** १५२-२१८

पहिलो आह्निकका प्रधान विषयहरूः- आत्माको विशेष परीक्षा, मनको विवेचनात्मक परीक्षा, इन्द्रियको निरूपण र इन्द्रियमा नानात्वको विचार, अर्थको विचार ।

दोस्रो आह्निकका प्रधान विषयहरूः- बुद्धिमा नित्यत्व र अनित्यत्वको विवेचना र अनित्यत्वको स्थापना, मनमा अव्यापकत्वको निरूपण, क्षणभङ्गवादी बौद्धहरूको मतको चर्चा र त्यसको निराकरण, परिणामवादी साङ्ख्यहरूको मतको उपस्थापन र त्यसको खण्डन, बुद्धिमा आत्मगुणत्वको विचार, बुद्धिमा मनोगुणत्वको चर्चा र त्यसको खण्डन, बुद्धिमा शरीरगुणत्वको विचार र त्यसको निराकरण, मनको

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

परीक्षा, शरीरोत्पत्तिविषयक विमर्श, तत्सम्बन्धमा साङ्ख्य र जै[illegible]
र न्यायमतको आधारमा [illegible]

**चौथो अध्याय (आह्निकद्वय)** २२०-२६१

पहिलो आह्निकका प्रधान विषयहरूः- प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव आदिको विशेष परीक्षा, अभावकारणवादी बौद्धहरूको सैद्धान्तिक समीक्षा र त्यसको निराकरण, अद्वैतमतानुसार ईश्वरमा जगदुपादानकाणत्वको विचार र तयसको खण्डन, ईश्वरको स्वरूपको विचार, चार्वाक, बौद्ध र सङ्ख्यैकान्तवाद आदिको विमर्श र त्यसको खण्डन, फल, दुःख र अपवर्गको विशेष परीक्षा ।

दोस्रो आह्निकका प्रधान विषयहरूः- तत्त्वज्ञानोत्पत्ति र अवयवीको विशेष परीक्षण, तत्त्वज्ञान परिपालनको समीक्षा र त्यसको औचित्य ।

**पाँचौं अध्याय (आह्निकद्वय)** २६२-२८०

पहिलो आह्निकका प्रधान विषयहरूः- चौबीस प्रकारका जातिहरूको निर्देश, साध्यसम आदि जातिका लक्षण र त्यसका समाधानहरू, षट्पक्षीको विचार ।

दोस्रो आह्निकका प्रधान विषयहरूः- निग्रहस्थानका भेदहरू, प्रतिज्ञा आदि प्रत्येक निग्रहस्थानहरूका लक्षणहरू, सूत्रानुसार उदाहरण निर्देशका साथ तिनीहरूको विमर्श ।

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# विषयावली

पहिलो अध्यायको पहिलो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू १-७४

१. प्रमाणको उपयोगिता
२. प्रमाणको फल
३. प्रमाता आदि चार पदार्थको विचार
४. तत्त्वशब्दार्थको निरूपण
५. पदार्थप्रकाशक प्रमाणमा युक्ति
६. सोह्र पदार्थोपदेशक सूत्र
७. सूत्रघटक पदहरूको समास विचार
८. संशयपदार्थको अलग उपदेशको आवश्यकता
९. प्रयोजनपदार्थको विचार
१०. न्यायको स्वरूप र प्रवृत्ति
११. आन्वीक्षिकीपदार्थको विवेचन
१२. वितण्डाको विचार र आवश्यकता
१३. दृष्टान्तको स्वरूप र आवश्यकता
१४. सिद्धान्तको स्वरूप र आवश्यकता
१५. अवयवविषयक विचार र त्यसको आवश्यकता
१६. तर्कको स्वरूप र त्यसको औचित्य
१७. निर्णयको स्वरूप र त्यसको आवश्यकता र फल
१८. वादकथाको परिचय र त्यसको आवश्यकता
१९. हेत्वाभासहरूको पृथग् उपदेशको आवश्यकता
२०. आन्वीक्षिकी विद्याको महिमा
२१. तत्त्वज्ञान र मोक्षको सम्बन्ध
२२. दोस्रो सूत्रको उपदेश
२३. अपवर्गप्राप्तिको प्रक्रिया
२४. दोषपदार्थको विचार
२५. प्रवृत्ति, दुःख र जन्मको वर्णन
२६. तत्त्वज्ञानको स्वरूपको निर्देशन
२७. शास्त्रमा निर्दिष्ट तीन प्रकारका प्रवृत्ति
२८. प्रमाणविभाजक सूत्र

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

२९. प्रमाणको फल
३०. प्रमाणसामान्यको लक्षण र त्यसको विवेचना
३१. प्रमाणहरू [illegible] आदिको व्यवस्थापन
३२. प्रत्यक्षलक्षण प्रतिपादक सूत्र
३३. प्रत्यक्षप्रमाणको विचार
३४. प्रत्यक्षका कारणहरूको विमर्श
३५. प्रत्यक्षलक्षणमा घटक पदहरूको प्रयोजन
३६. मनमा इन्द्रियत्वको सिद्धि
३७. अनुमानप्रतिपादक सूत्र र त्यसको लक्षण
३८. अनुमानका भेदहरूको उदाहरणपूर्वक विचार
३९. उपमान प्रमाणको वर्णन
४१. शब्दको लक्षण र त्यसका भेदहरू
४२. प्रमेयका भेदहरूलाई प्रतिपादन गर्ने सूत्र
४३. प्रमेयको विवेचना
४४. आत्माको विचार
४५. आत्माका अनुमापक हेतुहरूको उल्लेख
४६. शरीरको वर्णन
४७. इन्द्रियहरूको निरूपण
४८. इन्द्रियमा भौतिकत्वको स्थापना
४९. भूतपदार्थका भेदहरू
५०. रूप आदि विषयको वर्णन
५१. मनलाई सिद्ध गर्ने हेतुहरूको निर्देश
५३. प्रवृत्तिको लक्षण
५४. दोषको लक्षण
५५. प्रेत्यभावको लक्षण
५६. फलको स्वरूप
५७. दुःखको परिभाषा
५८. अपवर्गको स्वरूपविषयक विमर्श
५९. मोक्षको सम्बन्धमा विभिन्न मतहरूको उपस्थापन र खण्डन
६०. न्यायमतानुसार मोक्षको निष्कर्ष
६१. संशयपदार्थको विचार
६२. संशयका भेदहरूको निर्देशन
६३. प्रयोजनको परिभाषा

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi


र्थको लक्षण

नान्यको लक्षण

सिद्धान्तका भेदहरूलाई प्रतिपादन गर्ने सूत्र

७. सर्वतन्त्रसिद्धान्तको स्वरूप

७८. प्रतितन्त्रसिद्धान्तको स्वरूप

७९. अधिकरणसिद्धान्तको स्वरूप

८०. अभ्युपगमसिद्धान्तको स्वरूप

८१. अवयववाक्यप्रतिपादक सूत्र

८२. दश अवयववादीहरूको मत

८३. न्यायमतानुसार उक्त मतको खण्डन

८४. प्रतिज्ञाप्रतिपादक सूत्र

८५. हेतुको लक्षण र त्यसका भेदहरू

८६. उदाहरणको लक्षण र त्यसका भेदहरू

८७. उपनयको लक्षण र त्यसका भेदहरू

८८. निगमनको लक्षण

८९. पाँच अवयवहरूको उपयोगिता

९०. तर्क पदार्थको विवेचना

९१. निर्णयपदार्थको विचार

पहिलो अध्यायको दोस्रो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू ७५-१००

९२. वादकथाको लक्षण

९३. वादकथाको विचार

९४. जल्पकथाको लक्षण

९५. जल्पकथाको विचार

९६. वितण्डाकथाको लक्षण

९७. हेत्वाभासका भेदहरूको निर्देशक सूत्र

९८. हेत्वाभासको विचार

९९. सव्यभिचारको लक्षण

१००. विरूद्धको लक्षण

१०१. प्रकरणसमको लक्षण

१०२. साध्यसमको लक्षण

१०३. कालातीतको लक्षण

१०४. छलको लक्षण र त्यसका भेदहरू


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi


९५. वाक्छलको लक्षण

९६. सामान्यच्छलको लक्षण

९७. उपचारच्छलको लक्षण

९८. वाक्छल र उपचाराच्छलको विचार

९९. जातिको लक्षण

१०१. निग्रहस्थानको लक्षण र तिनीहरूमा बहुत्वविषयक विचार


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# गौतमन्यायसूत्रम्

(आह्निकद्वयले युक्त प्रथम अध्यायको भाष्यसहित न्यायसूत्रहरूको नेपाली रूपान्तरण)

वात्स्यायनस्य भाष्यन्तु ससूत्रं सुमनोहरम् ।
ज्ञातुं सर्वे समर्थाः स्युरिति ध्यायन् विशेषतः ।।
लक्ष्मीनाथान् प्रणम्यादौ गुरून् स्मृत्वा मुहुर्मुहुः।
तेषामेव कृपाशक्त्या कुर्वेऽहमनुवादकम् ।।

(मूलम्) प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत्प्रमाणम् ।

प्रमाणद्वारा पदार्थको निश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ, त्यसपछि त्यस्ता पदार्थको प्राप्तिका लागि प्रवृत्ति हुन्छ । यस्तो प्रवृत्तिको सामर्थ्य भएकोले नै प्रमाण अर्थवान् हुन्छ, अर्थात्- सफल मानिन्छ ।

(मूलम्) प्रमाणमन्तरेण नार्थप्रतिपत्तिः, नार्थप्रतिपत्तिमन्तरेण प्रवृत्तिसामर्थ्यम् । प्रमाणेन खल्वयं ज्ञाताऽर्थमुपलभ्य तमर्थमभीप्सति जिहासति वा । तस्येप्साजिहासाप्रयुक्तस्य समीहा प्रवृत्तिरित्युच्यते सामर्थ्य पुनरस्याः फलेनाभिसम्बन्धः, समीहमानस्तमर्थमीप्सन् जिहासन् वा तमर्थमाप्नोति जहाति वा । अर्थस्तु सुखं सुखहेतुश्च । दुःखं दुःखहेतुश्च सोऽयं प्रमाणार्थोऽपरिसंख्येयप्राणभृद्भेदस्यापरिसंख्येयत्वात् ।

प्रमाण विना पदार्थको निश्चय हुन सक्तैन । किनकि प्रमाण नै पदार्थ निश्चयमा कारण हुन्छ । पदार्थ निश्चय विना प्रवृत्तिसामर्थ्य सम्भव छैन, प्रवृत्तिसामर्थ्यको तात्पर्य प्रवृत्तिगत साफल्य हो, अर्थात् अभीष्ट फलको प्राप्ति । यसरी प्रत्यक्षादि प्रमाणद्वारा पदार्थको प्रमात्मक ज्ञान हुन्छ त्यसपछि वस्तुको प्राप्तिमा प्रवृत्ति भई फलको प्राप्ति हुन्छ । उक्त प्रक्रियावाट प्रत्यक्ष आदि प्रमाणद्वारा वस्तुविषयक ज्ञानका लागि चैत्र, मैत्र आदि व्यक्तिले प्रयत्न गर्छ र उसलाई पदार्थको ज्ञान हुन्छ । त्यसपछि प्रमाणद्वारा पदार्थको ज्ञाता जो पुरूष हो त्यसले त्यो पदार्थ इष्ट छ भने ग्रहण गर्न चाहन्छ वा अनिष्ट छ भने त्याग्न चाहन्छ । यसक्रमले ग्रहण र त्याग गर्ने इच्छाले प्रवृत्त व्यक्तिको जो ग्रहणानुकूल र त्यागानुकूल चेष्टा हो त्यसैलाई यहाँ प्रवृत्ति भनिएको हो । यस्तो प्रवृत्तिको फलसँग सम्बन्ध हुनुलाई नै प्रवृत्तिगत सामर्थ्य भनिन्छ । फलतः



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF, Delhi



पूर्वोक्त किसिमले प्रवृत्त पुरूष अभीष्ट पदार्थ छ भने ग्रहण ग... पदार्थलाई प्राप्त गर्छ, अर्थात् ग्रहण गर्छ । अथवा अनिष्ट पदार्थ छ... गर्ने इच्छा गर्दै त्यस्तो पदार्थलाई त्याग्दछ । त्यस्तो पदार्थ कुनै सुखा... भने कुनै सुखको कारण, कुनै दुःखात्मक हुन्छ भने कुनै दुःखको कारण हुन्छ... यस्ता सुख-दुःखात्मक पदार्थहरू असङ्ख्य छन् । असंख्य हुनुमा कारण चाहिँ ... हो भने प्राणधारी जीवका जुन भेदहरू छन् ती असंख्य भएकाले, त्यस्तो असंख्य जीवसमुदायवाट अनुभव गरिने सुखदुःखादि पदार्थ पनि असंख्य छन् ।

**(मूलम्) अर्थवति च प्रमाणे प्रमाता प्रमेयं प्रमितिरित्यर्थवन्ति भवन्ति । कस्मात् ? अन्यतमापायेऽर्थस्यानुपपत्तेः । तत्र यस्येप्साजिहासाप्रयुक्तस्य प्रवृत्तिः सप्रमाता, स येनार्थ प्रमिणोति तत्प्रमाणम्, योऽर्थः प्रमीयते तत् प्रमेयम्, यत् अर्थविज्ञानं सा प्रमितिः, चतसृषु चैवंविधास्वर्थतत्त्वं परिसमाप्यते ।**

अव ज्ञानगत प्रामाण्यको फलको निरूपण गरिन्छ । माथि प्रमाण अर्थवान् हुन्छ भनी स्पष्ट गरिसकेको छ । यसरी प्रमाता (ज्ञाता) प्रमेय (पदार्थ) र प्रमिति (ज्ञान) यी तीन तत्त्व अर्थवान् सिद्ध हुन्छन् । प्रमाताले ज्ञानको विषय प्रमेयपदार्थको प्राप्ति गर्छ, त्यसकारण सफल मानिन्छ । प्रमिति (ज्ञान) प्रमेयपदार्थको प्रकाशक भएको कारण सफल हुन्छ, कसरी हुन्छ ? भन्ने जिज्ञासा हुँदा उक्त तीन तत्त्व मध्ये एउटा तत्त्वको पनि अभाव भएमा प्रमाता प्रमेय आदिको उपपत्ति हुन सक्तैन । त्यसमा जुन पदार्थलाई प्राप्त गर्ने र त्याग गर्ने इच्छाले पुरूष प्रवृत्त भएको हुन्छ त्यो नै प्रमाता हो, त्यस्तो प्रमाता जुन साधनद्वारा अर्थात् प्रत्यक्षादि प्रमाणद्वारा जुन वस्तुको निश्चय गर्न सक्छ, त्यसलाई प्रमाण भनिन्छ, जो निश्चय गर्न योग्य हुन्छ त्यसलाई प्रमेय भनिन्छ । त्यसमा घटपटादि विषयको निश्चयात्मक ज्ञान हुनु नै प्रमिति हो । यस प्रकार प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण र प्रमिति गरी चार प्रकारमा पदार्थ समुदायको परिसमाप्ति हुन्छ अर्थात्- यिनै चार तत्त्वमा सवै पदार्थको अन्तर्भाव हुन्छ ।

**(मूलम्) किं पुनस्तत्त्वम् ? सतश्च सद्भावोऽसतश्चाऽसद्भावः । सत्सदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं भवति । असच्चाऽसदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं भवति ।**

त्यसमा पुनः पदार्थतत्त्वको स्वरूप के हो ? यस्तो प्रश्न हुँदा यसको समाधान यसप्रकार गरिन्छ जो वस्तु सत् छ अर्थात्- विद्यमान छ त्यसलाई सद्रूपले सम्झनु जो वस्तु असत् छ अर्थात्- विद्यमान छैन, त्यसलाई असद्रूपले नै बुझ्नु जो हो त्यसैलाई तत्त्व भनिन्छ । घट-पट आदि विद्यमान पदार्थ जे जस्ता छन् तिनलाई त्यही रूपमा ग्रहण गर्नु अविपरीत यथार्थ विद्यमान वस्तु नै तत्त्व हुन्छ । अविद्यमान पदार्थलाई असद्रूपमा नै सम्झिँदै त्यसलाई त्यही रूपमा ग्रहण गर्नु नै यथार्थ अविपरीत तत्त्व हुन्छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



मुक्तस्य प्रमाणेनोपलब्धिरिति ? सत्प्रत्यक्षप्रमाणे तदनुपलब्धेः [illegible]

दर्शकेन दीपेन दृश्ये गृह्यमाणे तदिव यन्न गृह्यते, तन्नास्ति, यद्यभविष्यदिदमिव व्यज्ञास्यत, विज्ञानाभावान्नास्तीति, एवं प्रमाणेन सति गृह्यमाणे तदिव यन्न गृह्यते, तन्नास्ति, यद्यभविष्यदिदमिव व्यज्ञास्यत, विज्ञानाभावान्नास्तीति, तदेवं सतः प्रकाशकं प्रमाणमसदपि प्रकाशयतीति ।

अब यसमा शङ्का हुन्छ- असत्पदार्थको प्रत्यक्षादि प्रमाणद्वारा कसरी उपलब्धि (ज्ञान) हुन सक्छ त ? त्यसको समाधान यसरी गरिएको छ- बत्तीको समान प्रमाणवाट जसरी विद्यमान घटपटादि पदार्थको ज्ञान हुन्छ त्यसरी नै अविद्यमान भएको स्थितिमा पनि पदार्थ छैन भन्ने ज्ञान सम्भव छ ।

जस्तै- दर्शकले दीपद्वारा प्रत्यक्षयोग्य घट आदि पदार्थको ज्ञान गर्छ त्यस्तै- जो पदार्थ छैन त्यसको ज्ञान हुँदैन, यदि छ भने भएको पदार्थको ज्ञान भएजस्तै नभएको पदार्थको पनि ज्ञान होला । यस्तो ज्ञान हुन सक्दैन । त्यसकारण त्यो वस्तु छैन भन्ने ज्ञान हुन्छ यदि वस्तु हुन्थ्यो भने त्यसको ज्ञान पनि हुन्थ्यो, जस्तै- यहाँ घट छ भने त्यसको ज्ञान पनि भइरहेको छ, पटादि वस्तु छैन । त्यसकारण त्यसको ज्ञान हुने कुरै भएन । तसर्थ जसरी विद्यमान पदार्थको प्रकाशक प्रमाण हुन्छ त्यसरी नै अविद्यमान पदार्थको पनि प्रकाशक प्रमाण हुन्छ नै । फलतः सत्पदार्थलाई प्रकाशित गर्ने प्रमाणले असत्पदार्थलाई पनि प्रकाशित गर्छ ।

**(मूलम्) सच्च खलु षोडशधा व्यूढमुपदिश्यते । तासां खल्वासां सद्विधानाम्-**

अब असत्पदार्थको भेद देखाउन सम्भव नहुने हुँदा सोह्र प्रकारका प्रमेयादि तत्त्वका भेदहरूको संक्षेपले उपदेश गरिन्छ । ती प्रमेयादि तत्त्वका भेदको विधान महर्षि गौतमले सूत्रद्वारा निम्नानुसार गर्नुभएको छ-

**(सूत्रम्)**

**प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः ।।१।।**

प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति र निग्रहस्थान यी सोह्र तत्त्वहरूको ज्ञानवाट मोक्षको प्राप्ति हुन्छ ।

**(मूलम्) निर्देशे यथावचनं विग्रहः । चार्थे द्वन्द्वसमासः । प्रमाणादीनां तत्त्वमिति शैषिकी षष्ठी । तत्त्वस्य ज्ञानं निःश्रेयसाधिगम इति कर्मणि षष्ठ्यौ । त एतावन्तो विद्यमानार्थाः, येषामविपरीतज्ञानार्थमिहोपदेशः । सोऽयमनवयवेन तन्त्रार्थ उद्दिष्टो वेदितव्यः । आत्मादेः खलु प्रमेयस्य तत्त्वज्ञानान्निः श्रेयसाधिगमः । तच्चैतदुत्तरसूत्रेणाऽनुद्यत इति । हेयं तस्य निर्वर्तकम्, हानमात्यन्तिकम्,**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE- Delhi



तस्योपायोऽधिगन्तव्य इत्येतानि चत्वार्यर्थपदानि निःश्रेयसमधिगच्छति ।

सूत्रमा निर्देश गरेको आधारमा जस्तो वचन छ तदनुरूप नै विग्रह गरी सूत्रघटक पदहरूको चकारार्थमा द्वन्द्व समास गरिन्छ, सामान्यतया दुई प्रकारको षष्ठी हुन्छन्, सामान्य षष्ठी र शेषषष्ठी । यहाँ **प्रमाणादीनां तत्त्वम्** यस्तो शेषषष्ठी अभिमत छ । त्यस्तै- तत्त्वको ज्ञान भनेको मोक्षको प्राप्ति हो । यस प्रकारको अर्थमा यहाँ कर्ममा पनि षष्ठी भएको हो । ती विद्यमान प्रमाण प्रमेय आदि सोह पदार्थ नै तत्त्व हुन् । जुन पदार्थहरूको यथार्थज्ञानका लागि यस न्यायदर्शनमा तिनीहरूको उपदेश भएको छ । यस प्रकारको जो प्रमाण आदि समुदाय हो त्यो नै समग्रतया न्यायशास्त्रप्रतिपाद्य उद्देश विषय अर्थात्- पदार्थसमुदाय हो भन्ने बुझ्नुपर्छ । त्यसमा आत्मा शरीर आदि प्रमेयरूप तत्त्वज्ञानबाट मोक्षको प्राप्ति हुन्छ । त्यो मोक्षप्राप्तिको जो प्रकार हो त्यसको अग्रिमसूत्र (दुःख जन्मप्रवृत्ति) द्वारा वर्णन गरिन्छ । जन्म जरा आदि दुःखात्मक यो संसार हेय छ, त्यस्तो संसारको कारण अविद्या राग आदि दोषहरू हुन् । त्यसकारण अविद्या राग आदिको त्याग पुनः उत्पन्न नहुने गरी गर्नुपर्छ । यसप्रकार त्यागको उपाय के हुन्छ त्यो जान्नुपर्छ । यस किसिमले हेय (संसार) हेयसाधन त्याग र त्यागको उपाय गरी चार प्रकारका न्यायशास्त्रप्रतिपादित पदार्थहरूको राम्ररी ज्ञान गरिसकेपछि मुमुक्षुले मोक्षलाई प्राप्त गर्छ ।

**(मूलम्) तत्र संशयादीनां पृथग्वचनमनर्थकम्- संशयादयो यथासम्भवं प्रमाणेषु प्रमेयेषु चान्तर्भवन्तो न व्यतिरिच्यन्त इति ? सत्यमेतत् । इमास्तु चतस्रो विद्याः पृथक्प्रस्थानाः प्राणभृतामनुग्रहायोपदिश्यन्ते । यासां चतुर्थीयमान्वीक्षिकी न्यायविद्या । तस्य पृथक्प्रस्थानाः संशयादयः पदार्थाः । तेषां पृथग्वचनमन्तरेणाऽध्यात्मविद्यामात्रमियं स्यात्, यथोपनिषदः । तस्मात् संशयादिभिः पदार्थैः पृथक् प्रस्थाप्यते ।**

न्यायसूत्रमा संशय आदिको पृथक् उपदेश गर्नु व्यर्थ देखिन्छ । किनकि संशय आदि पदार्थहरूको प्रमाण र प्रमेयमा यथासम्भव अन्तर्भाव हुनेहुँदा तिनीहरू ती पदार्थभन्दा अतिरिक्त पदार्थ हुन सक्तैनन् भन्ने यस्तो जो जिज्ञासा हुन्छ, त्यो सत्य छ । तथापि १. वेदत्रयी- ऋक्, यजु, साम २. वार्ता ३. दण्डनीति ४. आन्वीक्षिकी यी चार प्रकारका विद्याहरू अलग अलग विषयलाई प्रतिपादन गर्छन् । त्यसैले जीवसमुदायको कल्याणका लागि ती विद्याहरूको उपदेश गरिन्छ । ती उपदिष्ट विद्याहरूमध्ये चौथो आन्वीक्षिकी न्यायविद्या हो । त्यो न्यायविद्याको पृथक् प्रवृत्तिस्वरूप संशय आदि पदार्थहरू छन् । तिनीहरूको संशय आदि पृथक् उपदेशविना न्यायविद्या उपनिषद् समान अध्यात्मविद्यामात्र सिद्ध



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यसकारण संशय आदि पदार्थहरूका साथ प्रमाण प्रमेयको निरूपण गरिएको हो ।

**(मूलम्) तत्र नाऽनुपलब्धे न निर्णीतेऽर्थे न्यायः प्रवर्तते, किं तर्हि ? संशयितेऽर्थे । यथोक्तम्- विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः *(अ१ आ१. सू.४१)* इति । विमर्शः - संशयः । पक्षप्रतिपक्षौ - न्यायप्रवृत्तिः । अर्थावधारणम्- निर्णयस्तत्त्वज्ञानमिति । स चायं किंस्विदिति वस्तुविमर्शमात्रमनवधारणं ज्ञानं संशयः प्रमेयेऽन्तर्भवन्नेवमर्थं पृथगुच्यते ।**

त्यसमा अनुपलब्ध र निर्णीत विषयमा न्यायको प्रवृत्ति हुन सक्तैन । त्यसो भए कस्तो विषयमा न्यायको प्रवृत्ति हुन सक्छ ? भन्ने शङ्का हुँदा सन्दिग्ध विषयमा । जस्तै- सूत्रमा भनिएको छ- पक्ष र प्रतिपक्षद्वारा विचार वा संशय गरेर पदार्थको निश्चयात्मक ज्ञान हुनु नै निर्णयपदको अर्थ हो । त्यसमा विमर्श पदको अर्थ संशय हुन्छ । त्यस्तो संशय पक्ष प्रतिपक्षद्वयात्मक हुन्छ, अनि न्यायको प्रवृत्ति हुन्छ, अर्थको अवधारणा भनेको पदार्थको निर्णय हो । निर्णय भनेको तत्त्वज्ञान हो । संशय भनेको चाहिँ यो के हो ? ठूटो हो वा मान्छे हो ? भन्ने यस प्रकारको वस्तुको निश्चयात्मक ज्ञान हुन नसक्नु नै संशय हो । यस प्रकारको संशयको प्रमेयमा नै अन्तर्भाव सम्भव भए तापनि न्यायको प्रवृत्ति संशयाधीन भएकाले संशय पदार्थको पृथग् निरूपण आवश्यक छ ।

**(मूलम्) अथ प्रयोजनम्-येन प्रयुक्तः प्रवर्तते, तत् प्रयोजनम् । यमर्थमभीप्सन् जिहासन् वा कर्मारभते । तेनाऽनेन सर्वे प्राणिनः सर्वाणि कर्माणि सर्वाश्च विद्या व्याप्ताः, तदाश्रयश्च न्यायः प्रवर्तते । कः पुनरयं न्यायः ? प्रमाणैरर्थपरीक्षणं [1] न्यायः । प्रत्यक्षागमाश्रितमनुमानं साऽन्वीक्षा । प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्य ऽस्यान्वीक्षणमन्वीक्षा, तया प्रवर्तत इत्यान्वीक्षिकी-न्यायविद्या-न्यायशास्त्रम् । यत्पुनरनुमानं प्रत्यक्षागमविरूद्धं न्यायाभासः स इति ।**

अब प्रयोजनपदार्थको निरूपण गरिन्छ- सुख आदिबाट जो व्यक्ति प्रेरित हुँदै प्रवृत्त हुन्छ त्यो नै प्रयोजन हो । अनि जुन विषयलाई प्राप्त गर्ने इच्छा गर्दै अथवा त्याग गर्ने इच्छा गर्दै कर्म आरम्भ गर्छ त्यो नै प्रवृत्तिको प्रयोजन हो । यस किसिमको प्रयोजनबाट प्रेरित सबै प्राणीमा कर्म र विद्याहरू व्याप्त छन् । तिनीहरूमा आश्रित भएर न्यायको प्रवृत्ति हुन्छ । अब यस्तो न्याय के हो ? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ- प्रत्यक्ष आदि प्रमाणद्वारा पदार्थको विचार नै न्यायपदको अर्थ हो । त्यसमा प्रत्यक्ष र आगमशास्त्रानुकूल अनुमित्यात्मक ज्ञानको कारण

---

१ *प्रमाणैः प्रत्यक्षादिप्रमाणमूलकैः प्रतिज्ञादिपञ्चावयवैरर्थस्य हेतोः परीक्षणं न्याय इत्यर्थः । - यस्तो न्यायलक्षण पनि कहीँ कहीँ पाइन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE- Delhi



अनुमान हुन्छ र त्यसलाई अन्वीक्षा भनिन्छ । प्रत्यक्ष र आगमप्रमाणद्वारा विचारिएको विषयको अन्वीक्षण नै अन्वीक्षापदको अर्थ हो । त्यस्तो अन्वीक्षणबाट जुन विद्या प्रवृत्त हुन्छ, त्यसलाई आन्वीक्षिकी, न्यायविद्या वा न्यायशास्त्र भनिन्छ । अनि जुन अनुमान, प्रत्यक्ष तथा आगमप्रमाणविरूद्ध छ भने त्यो न्यायाभास हुन्छ अर्थात्- समीचीन निर्दोष अनुमान हुन सक्तैन ।

**(मूलम्) तत्र वादजल्पौ सप्रयोजनौ । वितण्डा तु परीक्ष्यते वितण्डया प्रवर्तमानो वैतण्डिकः । स प्रयोजनमनुक्तो यदि प्रतिपाद्यते ? सोऽस्य पक्षः सोऽस्य सिद्धान्त इति वैतण्डिकत्वं जहाति । अथ न प्रतिपाद्यते ? नायं लौकिको न परीक्षक इत्यापद्यते । अथापि परपक्षप्रतिषेधज्ञापनं प्रयोजनं ब्रवीति ? एतदपि तादृगेव- यो ज्ञापयति यो जानाति येन ज्ञाप्यते यच्च ज्ञाप्यते एतच्च प्रतिपद्यते यदि ? तदा वैतण्डिकत्वं जहाति । अथ न प्रतिपद्यते ? परपक्षप्रतिषेधज्ञापनं प्रयोजनमित्येतदस्य वाक्यमनर्थकं भवति । वाक्यसमूहश्च स्थापनहीनो वितण्डा, तस्य यद्यभिधेयं प्रतिपद्यते ? सोऽस्य पक्षः स्थापनीयो भवति । अथ न प्रतिपद्यते ? प्रलापमात्रमनर्थकं भवति वितण्डात्वं निवर्तत इति ।**

त्यस्तो न्यायाभासात्मक अनुमानमा वाद र जल्प दुवै प्रयोजनयुक्त हुन्छन् । त्यसमा वितण्डाको चाहिँ विचार आवश्यक छ । वितण्डाकथाबाट प्रवृत्त पुरूषलाई वैतण्डिक भनिन्छ । त्यस्तो वितण्डावादीलाई वितण्डाकथाको फल के हो ? भनी प्रश्न गर्दा त्यसको प्रयोजनलाई स्वीकार्दछ, अर्थात्- वितण्डाको फल छ भनी स्वीकार गर्छ भने त्यो नै वितण्डावादीको पक्ष र त्यो त्यसको सिद्धान्त पनि हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो व्यक्तिले वैतण्डिकत्वको त्याग गरेको मानिन्छ । यदि वितण्डावादीले उक्त कुरालाई जान्दैन भने त्यस्तो व्यक्ति न लोकव्यवहारको ज्ञाता हुन्छ न शास्त्रज्ञ परीक्षक नै । त्यसकारण त्यस किसिमको व्यक्ति उन्मत्त हो भन्ने यस्तो आपत्ति आइपर्दछ । यदि त्यसले (वितण्डावादी) प्रतिवादी पक्षको प्रतिषेधको ज्ञापन गर्नु नै वितण्डाकथाको प्रयोजन हो भन्दछ भने त्यो पनि पूर्वोक्त दोषजस्तै हुन्छ । किनकि जो ज्ञापन गर्छ, जो जान्दछ, जसले ज्ञान गराउँदछ, जुन विषयको ज्ञान गराइन्छ, यी चार विषयलाई यदि स्वीकार्दछ भने पनि त्यस्तो स्थितिमा त्यसले वैतण्डिकत्व (वितण्डाकर्तृत्व) को त्याग गरेको हुन्छ । अनि यस सम्बन्धमा उसले त्यसलाई स्वीकार गर्दैन भन्ने यस्तो शङ्का हुँदा विरोधी पक्षको निषेधको बोधन गर्नु नै वितण्डाकथाको प्रयोजन हो भन्ने जो वितण्डावादीको वाक्य हो त्यो निरर्थक सिद्ध हुन्छ । किनभने स्वपक्षस्थापनाहीन वाक्यसमुदाय नै वितण्डा हो । त्यसप्रकारको वाक्यसमुदायको प्रतिपादनयोग्य जो पदार्थ हो त्यसलाई स्वीकार गर्नु नै वितण्डावादीको स्थापनीय पक्ष हुन्छ । यदि उक्त कथनीय पदार्थलाई मान्दैन भने त्यसको प्रलापमात्र भएको कारण निरर्थक



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



तः उक्तवाक्य-समुदायमा वितण्डात्वको निश्चित हुन्छ । अर्थात्- उक्त पूर्वपक्षानुसार वितण्डात्वको सिद्धि हुनसक्तछन ।

**मूलम्) अथ दृष्टान्तः प्रत्यक्षविषयोऽर्थः- यत्र लौकिकपरीक्षकाणां दर्शनं न व्याहन्यते । स च प्रमेयम् । तस्य पृथग्वचनं च- तदाश्रयावनुमानागमौ- तस्मिन् सति स्यातामनुमानागमावसति च न स्याताम् । तदाश्रया च न्यायप्रवृत्तिः । दृष्टान्तविरोधेन च परपक्षप्रतिषेधो वचनीयो भवति दृष्टान्तसमाधिना च स्वपक्षः साधनीयो भवति । नास्तिकश्च दृष्टान्तमभ्युपगच्छन्नास्तिकत्वं जहाति । अनभ्युपगच्छन् किं साधनः परमुपालभेतेति । निरूक्तेन च दृष्टान्तेन शक्यमभिधातुं - *साध्यसाधर्म्यात् तद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् (अ.१आ.१सू.३६) तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम् (अ.१आ.१सू.३७)* इति ।**

अब दृष्टान्तको स्वरूपको प्रतिपादन गरिन्छ । प्रत्यक्षको विषय महानस (पाकशाला) आदि पदार्थलाई अर्थात् स्थलविशेषलाई दृष्टान्त भनिन्छ । जसमा लौकिक परीक्षकहरूको दृष्टिमा व्याघात अर्थात्- विरोध देखिँदैन भने त्यो नै दृष्टान्त हो । त्यो पनि प्रमेयपदार्थ नै हुन्छ । त्यसको पनि पृथक् कथन आवश्यक छ किनकि दृष्टान्तको आधारमा नै अनुमान र आगम (शब्द) प्रमाण हुन्छन् । दृष्टान्त नभएको स्थितिमा अनुमान र आगम प्रमाण हुन सक्तैनन् । यस किसिमले न्यायको प्रवृत्ति पनि दृष्टान्तको अधीन हुन्छ । दृष्टान्तविरोध भएकाले नै विरोधी पक्षको प्रतिषेध प्रतिपादनीय हुन्छ भने दृष्टान्त अनुकूल हुँदा स्वपक्ष साध्य हुन्छ, यो नै दृष्टान्तको प्रयोजन हो । एतावता वेदविरोधी नास्तिक यदि दृष्टान्तलाई स्वीकार गर्छ भने त्यसले नास्तिकतालाई त्याग गरेको हुन्छ । उक्त आरोपबाट मुक्त हुन दृष्टान्तलाई स्वीकार गर्दैन भने त्यसले साधनरहित स्थितिलाई प्राप्त गर्छ । यस्तो अवस्थामा न विरोधी सिद्धान्तको खण्डन हुन सक्तछ न स्वसिद्धान्तको स्थापना नै । यसरी पूर्वोक्त दृष्टान्तबाट नै प्रतिपाद्य पदार्थको निर्वचन गर्न सकिन्छ । फलतः साध्य- आगो आदिले युक्त पर्वत आदिको एक अधिकरणातात्मक साधर्म्यबाट साध्य (वह्नि आदि) र साधनको एउटै अधिकरण भोजनालय आदि नै दृष्टान्त हो, त्यसैलाई उदाहरण भनिन्छ । त्यस्तै साध्यको वैधर्म्य (विरूद्ध अधिकरणता) बाट त्यसको विपरीत पक्ष पोखरी आदिमा साध्य (आगो) र साधन (धूवाँ) आदि नभएको कारण वैधर्म्यदृष्टान्त हुन्छ । यसरी न्यायदर्शनको प्रथम अध्यायको प्रथम आह्निकको ३६ र ३७ औं सूत्रमा दृष्टान्तको निरूपण विशेष प्रकारले गरिएको छ ।

**(मूलम्) अस्त्ययमित्यनुज्ञाप्यमानोऽर्थः सिद्धान्तः । स च प्रमेयम् । तस्य पृथग्वचनं - सत्सु सिद्धान्तभेदेषु वादजल्पवितण्डाः प्रवर्तन्ते, नातोऽन्ययेति ।**

अब क्रमप्राप्त सिद्धान्तको विचार गरिन्छ । यो विषय अर्थ, आत्मा आदि छ भन्ने यस्तो प्रमाणद्वारा पुष्ट भई स्वीकार गरिएका पदार्थलाई सिद्धान्त



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भनिन्छ, त्यो पनि ज्ञान गर्न योग्य प्रमेय नै हो । यस्तो सिद्धान्तका आवश्यक छ । किनकि सिद्धान्तका भेदहरू मध्येका स्थितिमा वाद, जल्प, वितण्डा नामक कथाहरू प्रवृत्त हुन्छन्, अन्यथा ती कथाहरूको प्रवृत्ति हुन सक्तैन ।

**(मूलम्) साधनीयार्थस्य यावति शब्दसमूहे सिद्धिः परिसमाप्यते, तस्य पञ्चावयवाः प्रतिज्ञादयः समूहमपेक्ष्याऽवयवा उच्यन्ते । तेषु प्रमाणसमवायः- आगमः प्रतिज्ञा । हेतुरनुमानम् । उदाहरणं प्रत्यक्षम् ।, उपनयनमुपमानम् । सर्वेषामेकार्थसमवाये सामर्थ्यप्रदर्शनं निगमनमिति । सोऽयं परमो न्याय इति । एतेन वादजल्पवितण्डाः प्रवर्तन्ते नातोऽन्ययेति । तदाश्रया च तत्त्वन्यवस्था ते चैतेऽवयवाः शब्दविशेषाः सन्तः प्रमेयेऽन्तर्भूता एवमर्थ पृथगुच्यन्त इति ।**

अब क्रमानुसार अवयवको विचार गरिन्छ । परार्थानुमानको प्रक्रियाबाट सिद्ध गर्न योग्य साध्यरूप (वह्नि आत्मा आदि) अर्थको प्रतिज्ञा आदि यावत् शब्दसमुदायमा सिद्धिको परिसमाप्ति सम्भव हुन्छ, त्यसैलाई अवयव भनिन्छ । त्यस्तो शब्दसमुदायात्मक अवयवीका प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवहरू छन्, तिनलाई नै प्रतिज्ञा आदि शब्दसमुदायको अपेक्षा अवयव भनिएको हो । ती पाँच अवयवहरूमा प्रत्यक्ष, अनुमान आदिको एकीभूत समवायलाई नै प्रतिज्ञात्मक अवयव भनिएको हो । त्यसमा धूम आदि साध्यसाधक हेतु अनुमान हुन्छ । साध्य र साधनको प्रत्यक्ष नै उदाहरण हुन्छ । उदाहरण जस्तै- उपमान नै उपनयन । अर्थात्- यसरी प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण र उपनयनको प्रयोगपूर्वक साध्यरूप अर्थको सिद्धिमा साफल्य देखाउन सक्नु नै निगमन हो र त्यसलाई नै परमन्याय भनिन्छ । यस्तो प्रतिज्ञा आदिको प्रयोगबाट वाद, जल्प र वितण्डा यी कथाहरू प्रवृत्त हुन्छन्, अन्यथा ती कथाहरूको प्रवृत्ति हुन सक्तैन । फलतः तिनीहरूको अधीनमा नै तत्त्वको निर्धारण सम्भव छ । अतः ती प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयव प्रमेयपदार्थ अन्तर्गत हुँदाहुँदै पनि शब्दविशेष अवयवहरूको पृथक् उपदेश महर्षि गौतमले सूत्रमा गर्नुभएको हो ।

**(मूलम्) तर्को न प्रमाणसङ्गृहीतो न प्रमाणान्तरम् । प्रमाणानामनुग्राहकस्तत्त्वज्ञानाय कल्पते । तस्योदाहरणम्- किमिदं जन्म कृतकेन हेतुना निवर्त्यते, आहोस्विदकृतिकेन ? अथाकस्मिकमिति एवमविज्ञातेऽर्थे कारणोपपत्त्या ऊहः प्रवर्तते- यदि कृतकेन हेतुना निवर्त्यते ? हेतूच्छेदानुपपन्नोऽयं जन्मोच्छेदः अथाकृतकेन हेतुना ? ततो हेतूच्छेदस्याऽशक्यत्वादनुपपन्नो जन्मोच्छेदः । अथाकस्मिकम् ? अतोऽकस्मान्निर्वत्यमानं न पुनर्निर्वत्स्यतीति निवृत्तिकारणं नोपपद्यते, तेन जन्मानुच्छेद इति । एतस्मिन् तर्कविषये कर्मनिमित्तं जन्मेति प्रमाणानि प्रवर्तमानानि तर्केणानुगृह्यन्ते, तत्त्वविज्ञानविषयस्य विभागात् तत्त्वज्ञानाय कल्पते**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**॥ सोऽयमित्थम्भूतस्तर्कः प्रमाणसहितो वादे तत्त्वनिर्णयोपालम्भाय चार्थस्य भवतीत्येवमर्थं पृथगुच्यते प्रमेयान्तर्भूताऽपीति ।**

अब क्रमप्राप्त तर्कको स्वरूपको विचार आरम्भ हुन्छ । त्यसमा प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणचतुष्टयमा तर्कको अन्तर्भाव हुन सक्तैन, न प्रत्यक्ष आदि प्रमाण-अतिरिक्त पाँचौं प्रमाण नै तर्क हुन सक्तछ । त्यसैले प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूको अनुग्राहक तर्क हुन्छ त्यस्तो तर्क तत्त्वज्ञानका लागि उपयोगी मानिन्छ । त्यस तर्कको उदाहरणचाहिं के यो शरीर आदि सम्बन्धात्मक जन्म अनित्य हेतुबाट सम्पन्न हुन्छ ? या नित्य हेतुबाट ? त्यस्तै आकस्मिक अर्थात्- विनाकारण सम्भव छ ? यसरी तीन किसिमले तर्कको प्रवृत्ति हुन्छ । फलस्वरूप जन्मको कारणरूप अर्थको निश्चय हुन नसकेको स्थितिमा जन्मको कारणलाई स्पष्ट गर्न उपपत्तिका साथ तर्कको प्रवृत्ति हुन्छ । त्यसमा यदि अनित्यहेतुबाट जन्मको निष्पत्ति हुन्छ भन्ने पक्षलाई स्वीकार गर्ने हो भने अनित्यहेतुको नाश हुने भएकाले जन्मको नाश पनि उक्त तर्कद्वारा सिद्ध हुन्छ, अर्थात्- कारण अनित्य भएकाले त्यस्तो कारणबाट उत्पन्न कार्य पनि अनित्य हुन्छ । त्यस्तै नित्यहेतुबाट जन्म निष्पन्न हुन्छ भन्ने पक्षलाई स्वीकार गर्ने हो भने कारण नित्य भएकाले त्यसको कार्य- जन्मको पनि उच्छेद नहुने सिद्धान्त सिद्ध हुन्छ किनकि कारणको नाश नभएकाले त्यसबाट उत्पन्न जन्मात्मक कार्य पनि नष्ट हुँदैन । यदि आकस्मिक जन्म हुन्छ भन्ने पक्षलाई मान्ने हो भने त्यस्तो अकस्मात् भएको जन्मको निवृत्ति नै हुन सक्तैन, किनकि "कारणको निवृत्तिबाट नै कार्यको निवृत्ति हुन्छ" यस्तो नियम भएकाले जन्मको निवृत्तिको हेतु नभएकाले जन्मरूप कार्यको निवृत्ति पनि सम्भव छैन । जब कारणविना नै जन्मरूप कार्य हुन्छ भने कदापि जन्मको उच्छेद नहुने भएकाले जन्मानुच्छेदको आपत्ति हुन्छ । यस किसिमले तर्कका सम्बन्धमा विचार गर्दा कर्मनिमित्त जन्म हो भन्ने मतलाई सिद्ध गर्न प्रवृत्त प्रमाणहरू तर्कद्वारा अनुगृहीत हुन्छन्, अर्थात्- उपकृत हुन्छन् । किनभने दर्शनका भेदले तत्त्वज्ञानका विषयहरू भिन्नभिन्न हुन्छन् । त्यसकारण तर्कविना तत्त्वनिश्चय हुन सक्तैन । अतः तर्क तत्त्वज्ञानका लागि उपयोगी हुन्छ । त्यस्तो तर्क प्रमाणोपकारी भई वादकथाको प्रसङ्गमा स्वकीय पक्षको स्थापना र विरोधी पक्षको खण्डनका लागि समर्थ देखिन्छ । यस्तो स्वपक्षको साधक, विरोधी पक्षको बाधक तर्क प्रमेयअन्तर्गत भए तापनि उक्त प्रयोजनका लागि त्यसको पृथक् कथन आवश्यक छ ।

**(मूलम्) निर्णयस्तत्त्वज्ञानं प्रमाणानां फलम्, तदवसानो वादः । तस्य पालनार्थं जल्पवितण्डे । तावेतौ तर्कनिर्णयौ लोकयात्रां वहत इति । सोऽयं निर्णयः प्रमेयान्तर्भूत एवमर्थं पृथगुद्दिष्ट इति ।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE- Delhi



अब क्रमप्राप्त निर्णयपदार्थको विचार प्रारम्भ गरिन्छ । सम्म प्रमेयतत्त्वको यथार्थ ज्ञानलाई निर्णय भनिन्छ भन त्यस्तो निर्णय नै प्रत्यक्ष आदि प्रमाणको फल हुन्छ । अनि त्यस्तो निर्णय नभएसम्म वादकथा चलिरहन्छ । त्यसकारण निर्णयपश्चात् वादकथा पूर्ण हुन्छ । त्यस किसिमको वादको परिपालन गर्नका लागि जल्प र वितण्डाकथा आवश्यक छन् । यसरी तर्क र निर्णय दुवै लोकव्यवहारका निर्वाहिक अर्थात्- सम्पादक हुन्छन् । फलतः निर्णयपदार्थ प्रमेयअन्तर्गत हुँदाहुँदै पनि पूर्वोक्त प्रयोजनका लागि त्यसको पृथक् रूपमा उपदेश गर्नु आवश्यक छ ।

**(मूलम्) वादः खलु नानाप्रवक्तृकः प्रत्यधिकरणसाधनोऽन्यतराधिकरणनिर्णयावसानो वाक्यसमूहः पृथगुद्दिष्ट उपलक्षणार्थम् । उपलक्षितेन व्यवहारस्तत्त्वज्ञानाय भवतीति । तद्विशेषौ जल्पवितण्डे तत्त्वाध्यावसायसं रक्षणार्थमित्युक्तम् । *(अ.४आ.२ सू.५०)***

अब क्रमानुसार वादविषयक विचार सुरू हुन्छ । त्यसमा अनेक वक्ता (जिज्ञासु) भएको वादी-प्रतिवादीद्वयबाट प्रवृत्त स्वपक्षोपस्थापक सिद्धान्तद्वयमध्ये कुनै एक सिद्धान्तको निर्णय गर्नमा समर्थ वाक्यसमुदायलाई वाद भनिन्छ । यस्तो उद्देशविषय जो वाद छ त्यसको विशेषज्ञान गर्नका लागि त्यसको पृथक् कथन आवश्यक हुन्छ । किनभने, विशेषप्रकारले जानिएको वादबाट गरिने व्यवहार नै तत्त्वज्ञानका लागि उपयोगी हुन्छ । त्यस्तो वादकथाभन्दा भिन्न जल्प र वितण्डा हुन्छन् । त्यसकारण, तत्त्वज्ञानको रक्षार्थ जल्प र वितण्डा यी कथाद्वयको आवश्यकता छ भनी सूत्रमा भनिएको हो ।

**(मूलम्) निग्रहस्थानेभ्यः पृथगुद्दिष्टा हेत्वाभासा वादे चोदनीया भविष्यन्तीति । जल्पवितण्डयोस्तु निग्रहस्थानानीति । छलजातिनिग्रहस्थानानां पृथगुपदेश उपलक्षणार्थमिति । उपलक्षितानां स्ववाक्ये परिवर्जनं छलजातिनिग्रहस्थानानां परवाक्ये पर्यनुयोगः । जातेश्च परेण प्रयुज्यमानायाः सुलभः समाधिः, स्वयं च सुकरः प्रयोग इति ।**

निग्रहस्थानहरूभन्दा पृथक् उपदिष्ट सव्यभिचार आदि हेत्वाभासहरू वादविषयक कथामा प्रयोगयोग्य हुन्छन् भने जल्प र वितण्डा विषयक कथामा चाहिँ निग्रहस्थानहरू । त्यस्तै छल आदिको स्वरूपको ज्ञानका लागि छल, जाति र निग्रहस्थानको पृथक् उपदेश आवश्यक छ । किनकि स्वपक्षमा उपलक्षित अर्थात्- ज्ञात छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको परित्याग र प्रतिवादीद्वारा प्रयुक्त वाक्यमा छल आदिको निर्देश भएको स्थितिमा पर्यनुयोग, प्रश्न गर्न सकिन्छ । अर्थात्- प्रतिवादीको वाक्यमा प्रश्न गर्न सकिन्छ । यदि छल आदिको ज्ञान छैन भने त्यसको निर्देशन वादीले गर्नसक्तैन । त्यस्तै- प्रतिपक्षीद्वारा प्रयोग गरिएको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



समाधान सुलभ हुन्छ र स्वयं वादी पनि सजिलैसँग छल, जाति आदिको प्रयोग गन सक्तछ ।

**(मूलम्) सेयमान्वीक्षिकी प्रमाणादिभिः पदार्थैर्विभज्यमाना-**

यसरी प्रमाण आदि सोह्र पदार्थको निरूपणका साथ विभाग गरिएका अरू विद्याभन्दा सर्वथा विलक्षण आन्वीक्षिकी नामक यस विद्याको विशेषताको वर्णन गर्दै भनिएको छ-

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता ।।

**तदिदं तत्त्वज्ञानं निःश्रेयसाधिगमश्च यथाविद्यं वेदितव्यम् । इह त्वध्यात्मविद्यायामात्मादितत्त्वज्ञानं तत्त्वज्ञानम् । निश्रेयसाधिगमोऽपवर्गप्राप्तिरिति ।**

अर्थात्- सर्वविद्याको ज्योति, सकलकर्मको उपाय र सबै धर्मको आश्रय हो भनी विद्याको उद्देशको क्रममा न्यायविद्याको वर्णन गरिएको छ । त्यस्तो यो तत्त्वज्ञान र मोक्षको प्राप्ति प्रत्येक मोक्षको प्रतिपादन गर्ने शास्त्रमा भिन्न-भिन्न रूपमा बताइएको छ भनी बुझ्नुपर्दछ । यो अध्यात्मप्रतिपादक न्यायविद्यामा चाहिँ उपदेश गरिएको आत्मा आदि तत्त्वज्ञानलाई नै तत्त्वज्ञान भनिन्छ । त्यसकारण निःश्रेयसको अधिगम भनेको मोक्षको प्राप्ति हो अर्थात्- मोक्षको प्राप्ति हुनु नै निःश्रेयसाधिगम हो ।

**(मूलम्) तत् खलु निःश्रेयसं किं तत्त्वज्ञानानन्तरमेव भवति ? नेत्युच्यते, किं तर्हि तत्त्वज्ञानात् ।**

अब त्यस्तो मोक्ष के तत्त्वज्ञानपश्चात् नै हुन्छ वा हुँदैन ? भन्ने जिज्ञासा हुँदा हुनसक्तैन भनी भाष्यकारले समाधान बताउनुभएको छ । त्यसो हो भने कसरी मोक्षको प्राप्ति हुन्छ ? भन्दा तत्त्वज्ञानबाट, अर्थात्- तत्त्वज्ञानपश्चात् पनि प्रारब्धकर्मजन्य फलको भोगको समाप्तिपछि नै मोक्ष हुन्छ भन्ने उक्त पङ्क्तिको आशय हो ।

अब तत्त्वज्ञानबाट मोक्षको प्राप्ति कसरी हुन्छ भन्ने विषयलाई प्रतिपादन गर्न द्वितीय सूत्रको उपदेश गरिन्छ-

**(सूत्रम्) दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः ।।२।।**

दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष र मिथ्याज्ञानहरूको उत्तरोत्तर नाश भएपछि दोष आदिको नाश क्रमशः हुँदै जान्छ । तत्पश्चात् मोक्षको प्राप्ति हुन्छ अर्थात्- तत्त्वज्ञान भएपछि मिथ्याज्ञान नष्ट हुन्छ, मिथ्याज्ञानको नाशपश्चात् राग आदि दोषको नाश हुन्छ । दोषको नाशपछि प्रवृत्ति नष्ट हुन्छ, प्रवृत्तिको नाशपछि जन्मको नाश हुन्छ । जन्मको नाशपश्चात् दुःख नष्ट हुन्छ अनि मोक्षको प्राप्ति हुन्छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE- Delhi



(मूलम्)) तत्रात्माद्यपवर्गान्तप्रमेये मिथ्याज्ञानमनेकप्रकारकं वर्तत तावत्-नास्तीति, अनात्मनि-आत्मेति, दुःख-सुखमात, आनित्ये नित्यमिति, अत्राणे-त्राणमिति, सभये-निर्भयमिति, जुगुप्सिते-अभिमतमिति, हातव्ये - अप्रतिहातव्यमिति, प्रवृत्तौ नास्ति कर्म, नास्ति कर्मफलमिति, दोषेषु- नायं दोषनिमित्तः संसार इति, प्रेत्यभावे-नास्ति जन्तुर्जीवो वा- सत्त्व आत्मा वा, यः प्रेयात्, प्रेत्य च भवेदिति, अनिमित्तं जन्म, अनिमित्ततो जन्मोपरम इत्यादिमान् प्रेत्यभावः, अनन्तश्चेति, नैमित्तिकः सन्नकर्मनिमित्त प्रेत्यभाव इति, देहेन्द्रियबुद्धिवेदनासन्तानोच्छेदप्रतिसन्धानाभ्यां निरात्मकः प्रेत्यभाव इति, अपवर्गे-भीष्मः खल्वयं सर्वकार्योपरमः - सर्वीवप्रयोगेऽपवर्गे बहुभद्रकं लुप्यत इति कथं बुद्धिमान्सर्वसुखोच्छेदमचैतन्यममुम् अपवर्ग रोचयेदिति ।

सूत्रोपदिष्ट प्रमेयहरूमध्ये आत्मादेखि अपवर्ग (मोक्ष)- सम्म प्रमेयपदार्थहरूमा अनेक प्रकारले मिथ्याज्ञानको प्रवृत्ति हुन्छ । सत्स्वरूप आत्माका विषयमा ज्ञानवान् आत्मा छैन भन्ने विपरीत ज्ञान हुनु, अनात्मा देहादिमा आत्माको भान, दुःखमा सुखको अनुभव, अनित्य पृथिवी आदिमा नित्यको भान, रक्षा गर्न नसक्ने पदार्थमा रक्षकत्वको भान अनि भययुक्त संसारलाई भयरहित छ भनी सम्झनु, मलमूत्र आदिले युक्त निन्दित शरीर आदि वस्तुलाई अनिन्दित, अभीष्ट सम्झनु, त्यागयोग्य सांसारिक पदार्थमा उपादेयताको ज्ञान हुनु धर्म र अधर्मरूप प्रवृत्तिमा कर्मको आवश्यकता र कर्मजन्य फल पनि छैन भन्ने किसिमको विपरीत ज्ञान हुनु, राग आदि प्रत्यक्षसिद्ध दोषहरूको निमित्तकारण संसार हुनसक्तैन भन्ने ज्ञान अर्थात्- संसारको कारण दोष होइन भनी सम्झनु, मरणणपश्चात् जन्मरूप प्रेत्यभावको विषयमा जन्म ग्रहण गर्ने जन्तु वा ज्ञानवान् कुनै आत्मा नामक प्रमेय छैन जसको मरणोत्तर जन्म होस् भन्ने ठान्नु अनि विनाकारण जन्म र मरण हुन्छ, त्यसकारण जन्म-मरणात्मक प्रेत्यभाव अनादि हुनसक्तैन, प्रेत्यभाव सादि छ र त्यसको अवधि नभएकाले अनन्त पनि छ भन्ने ठान्नु, स्वभावतः प्रेत्यभाव (जन्म-मरण) हुन्छ न कि पुण्य-पापरूप कर्मबाट भन्ने विपरीत ज्ञान हुनु, कर्मनिमित्तक प्रेत्यभाव भए तापनि कर्मनिमित्तक हुन्न भन्नु । एतावता शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि, वेदना (हर्षआदि) समुदायको नाश नै मरण हो भन्ने त्यसको प्रतिसन्धान अर्थात्- परम्पराबाट उक्त शरीर आदिले सम्बद्ध हुनुलाई अर्थात्- नित्य आत्मारहित प्रमेय नै प्रेत्यभाव हो, त्यसकारण उक्त मोक्षमा असह्य त्रास छ । किनकि पुत्र-पत्नी आदि अभीष्ट संसारी वस्तुले रहित, सर्वविध सांसारिक पदार्थको नाशले युक्त यस्तो मोक्षमा सबै प्रकारका सुखहरूको विप्रयोग हुन्छ । त्यसैले कुन बुद्धिमान् पुरुष सबै सुखात्मक वस्तुले रहित, जडात्मक मोक्षलाई रूचाओस् ? अर्थात्- कुनै पनि विवेकी प्राणीले उक्त मोक्षलाई रूचिको विषय बनाउन चाहँदैन ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सूत्रम्- तदेतस्मात् मिथ्याज्ञानादनुकूलेषु रागः प्रतिकूलेषु द्वेषः । रागद्वेषाधिकाराच्चाऽसत्येष्यामायालोभादयो दोषा भवन्ति । दोषैः प्रयुक्तः शरीरेण प्रवर्तमानो हिंसाऽस्तेयप्रतिषिद्धमैथुनान्याचरति, वाचानृतपुरूषसूचनाऽसम्बद्धानि, मनसा परद्रोहं परद्रव्याभीप्सां नास्तिक्यं चेति । *सेयं पापात्मिका प्रवृत्तिरधर्माय ।* *अथ शुभा-* शरीरेण दानं परित्राणं परिचरणं च, वाचा सत्यं हितं प्रियं स्वाध्यायं चेति, मनसा दयामस्पृहां श्रद्धा चेति । *सेयं धर्माय ।*

अत्र प्रवृत्तिसाधनौ धर्माधर्मौ प्रवृत्तिशब्देनोक्तौ । यथान्नसाधनाः प्राणाः 'अन्नं वै प्राणिनः प्राणाः' इति ।

सेयं प्रवृत्तिः कुत्सितस्याऽभिपूजितस्य च जन्मनः कारणम् । जन्म पुनः- शरीरेन्द्रियबुद्धीनां निकायविशिष्टः प्रादुर्भावः । तस्मिन् सति दुःखम् । तत्पुनः प्रतिकूलवेदनीयं- बाधना-पीडा-ताप इति । *त इमे मिथ्याज्ञानादयो दुःखान्ताः धर्मा अविच्छेदेनैव प्रवर्तमाना संसार इति ।*

यदा तु तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानमपैति, तदा मिथ्याज्ञानापाये दोषा अपयन्ति, दोषापाये प्रवृत्तिरपैति, प्रवृत्यपाये जन्माऽपैति, जन्मापाये दुःखमपैति, दुःखापाये च आत्यन्तिकोऽपवर्गो निःश्रेयसमिति ।

यस्तो मिथ्याज्ञानबाट अनुकूल पदार्थहरूमा राग उत्पन्न हुन्छ भने प्रतिकूल पदार्थहरूमा द्वेष । अनि राग, द्वेष (विषय) को कारण असत्य, ईर्ष्या, माया, र लोभ आदि अनिष्टकारी दोषहरू उत्पन्न हुन्छन् । यस्ता दोषहरूबाट प्रेरित पुरूष शरीरबाट हिंसा, चौर्य, र शास्त्रनिषिद्ध मैथुनकर्म गर्न प्रवृत्त हुन्छ भन्ने वचनबाट मिथ्याभाषण, निष्ठुरवाणीको प्रयोग चुक्लिखोर र निरर्थक वचन बोल्ने गर्छ, अनि मनद्वारा अर्काको द्रोह, अन्यायपूर्वक अरूको धनको लिप्सा र सत्शास्त्रको निन्दा गर्छ । त्यस प्रकारको यो पापात्मिका प्रवृत्ति नै अधर्मका लागि हुन्छ । अब शुभ प्रवृत्तिको विचारको प्रारम्भ गरिन्छ । सद्गुणले युक्त पुरूषले शरीरद्वारा दान, रक्षा पाउन न सकेकालाई रक्षा र वृद्ध असहायहरूको सेवा गर्छ, वाणीद्वारा सत्य बोल्दछ हितकारी वचन र प्रियवचनको प्रयोग गर्दै स्वाध्याय गर्छ अर्थात्- सत्शास्त्रको अभ्यास गर्छ, अनि मनद्वारा प्राणीमाथि दया गर्छ, कुनै पनि वस्तुमा अनुचित तरिकाले आसक्ति राख्दैन र श्रद्धेय वस्तुमा श्रद्धा गर्छ । यस प्रकारको प्रवृत्ति धर्मका लागि हुन्छ, अर्थात्- यस्तो प्रवृत्ति धर्मको कारण मानिन्छ । यस किसिमले सूत्रमा उपदिष्ट प्रवृत्तिका साधन धर्म र अधर्म हुन्, त्यसकारण प्रवृत्ति शब्दले धर्म र अधर्मलाई बताउँछ । जस्तै- अन्नबाट जीवित प्राणीहरूका प्राणहरूको साधन अन्न हुन्छ भनी **अन्नसाधना प्राणाः** यस्तो उपनिषद्मा वर्णन गरिएको छ । त्यसकारण प्राणधारीका प्राणको साधन अन्नलाई मानिएको हो, त्यस्तो यो प्रवृत्ति नै निन्दित र उत्कृष्ट जन्मको कारण हुन्छ, अर्थात्- राम्रो प्रवृत्ति छ भने राम्रो आचरण गर्छ र नराम्रो प्रवृत्ति छ भने नराम्रो ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसमा पुनर्जन्म भनेको के हो ? भन्दा शरीर इन्द्रिय र बुद्धि सम्बन्धले युक्त उत्पत्ति नै जन्म हो । त्यस्तो जन्म भएका स्थितिमा दुःख हुन्छ त्यो (दुःख) भनेको प्रतिकूल विषयको अनुभव हुनु हो । फेरि त्यो के हो त ? भन्दा प्रतिकूल अनुभव गर्न योग्य बाधा, पीडा वा ताप हो । यस्ता यी दुःख जन्म प्रवृत्ति दोष आदि मिथ्याज्ञानहरू निरन्तर सक्रिय भइरहन्छन्, तसर्थ यस्तो स्थितिविशेषलाई संसार भनिन्छ । जब तत्त्वज्ञानबाट मिथ्याज्ञानको नाश हुन्छ, तब मिथ्याज्ञानको नाशपश्चात् दोषहरू नष्ट हुन्छन्, दोषको नाश भएपछि प्रवृत्ति नष्ट हुन्छ । प्रवृत्तिको नाशपश्चात् जन्मको नाश हुन्छ जन्मको नाशपश्चात् दुःखको नाश हुन्छ, दुःखको नाशपश्चात् अपवर्ग निःश्रेयस, अर्थात्- मोक्षको प्राप्ति हुन्छ ।

**(मूलम्) तत्त्वज्ञानं तु खलु मिथ्याज्ञानविपर्ययेण ब्याख्यातम् । आत्मनि-तावदस्तीति, अनात्मनि- अनात्मेति, एवं दुःखे, अनित्ये, अत्राणे, सभये, जगुप्सिते, हातब्ये च यथाविषयं वेदितब्यम्, प्रवृत्तौ- अस्ति कर्म, अस्ति कर्मफलमिति, दोषेषु-दोषनिमित्तोऽयं संसार इति, प्रेत्यभावे खलु अस्ति जन्तुर्जीव सत्त्व आत्मा वा, यः प्रेत्य भवेदिति, निमित्तवज्जन्म, निमित्तवान् जन्मोपरम इत्यनादिः प्रेत्यभावोऽपवर्गान्त इति, नैमित्तिकः सन् प्रेत्यभावः प्रवृत्तिनिमित्त इति, सात्मकः सन् देहेन्द्रियबुद्धिवेदनासन्तानोच्छेदप्रतिसन्धानाभ्यां प्रवर्तत इति, अपवर्गे-शान्तः खल्वयं सर्वविप्रयोगः सर्वोपरमोऽपवर्गः, बहु च कृच्छ्रं घोरं पापकं लुप्यत इति कथं बुद्धिमान् सर्वदुःखोच्छेदं सर्वदुःखासंविदमपवर्ग न रोचयेदिति, तद्यथा मधुविषसम्पृक्तान्नमनादेयमिति, एवं सुखदुःखानुसक्तमनोदेयमिति ।।२।।**

मिथ्याज्ञानको विपरीत ज्ञानलाई नै तत्त्वज्ञान हो भनी ब्याख्या गरिएको छ । शरीर आदिदेखि पृथक् आत्मामा ज्ञान छ भनी जान्नु, आत्मादेखि भिन्न अनात्मा शरीर आदिलाई आत्माको रूपमा न जान्नु, दुःखात्मक पदार्थलाई दुःखरूप नै सम्झनु, अनित्य पृथिवी आदिलाई अनित्यको रूपमा जान्नु, रक्षा न गर्ने प्रमेयपदार्थमा रक्षकत्वको बुद्धि न गर्नु, भययुक्त सांसारिक पदार्थमा निर्भयत्वको भावना न हुनु, निन्दित पदार्थलाई निन्दित नै सम्झनु अग्राह्यपदार्थमा ग्राह्यत्वको ज्ञान न हुनु, यसप्रकार जुन पदार्थ जुनरूपले जान्न योग्य छन्, ती पदार्थलाई त्यहीरूपमा जान्नुपर्दछ, यसैको नाम तत्त्वज्ञान हो, अर्थात्- यथार्थज्ञान हो । प्रवृत्तिमा कर्म आवश्यक छ र कर्मजन्य फल पनि । दोषहरूको सम्बन्धमा दोषको निमित्तकारण संसार हो जन्ममरणरूप प्रेत्यभावको विषयमा जन्तु, जीव, बलवान् शरीर, शरीरदेखि भिन्न आत्मा हुन्छ, जो पूर्वशरीर आदि सम्बन्धको त्यागरूप मरणपश्चात्, उक्त शरीर आदिको ग्रहणरूप जन्मलाई प्राप्त गर्छ । त्यसैले जन्म र मरणमा कर्म निमित्त हुन्छ । त्यस्तो जन्म र मरणात्मक प्रेत्यभाव अनादि छ, अर्थात्- यसको आरम्भ कहिलेबाट भएको हो भन्न सकिँदैन । अनि मोक्ष भएपछि यसको अन्त्य हुन्छ । जन्ममरणरूप



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नामत्तवाट हुन्छ त्यसैले यस (प्रेत्यभाव) लाई नैमित्तिक भनिन्छ । धर्म, अधर्मरूप प्रवृत्ति नै [illegible] हो । आत्मासहित देह, इन्द्रिय, बुद्धि, वेदना समुदायको सम्बन्धोच्छेद हुनु नै मरण हो भने तिनीहरूको संयोग नै जन्म हो । यसैलाई प्रेत्यभाव भनी माथि वर्णन गरिसकिएको छ । त्यसकारण प्रेत्यभाव निरात्मक हुन सक्तैन, अर्थात्- आत्मारहित हुनसक्तैन, सात्मक नै हुन्छ । अपवर्गका सम्बन्धमा विचार गर्दा शान्ति, सुख, दुःख आदिले रहित सबै प्रकारका प्रतिकूल-अनुकूल पदार्थशून्य मोक्षस्थितिमा धेरै कष्ट र घोर पापहरू लुप्त हुन्छन् । त्यसकारण कुन बुद्धिमान् विवेकी पुरूष सबै किसिमका दुःखले रहित, सबै प्रकारका दुःखविषयक ज्ञानले शून्य यस्तो अपवर्गलाई रूचाउँदैन ? अर्थात्- त्यस्तो अपवर्गलाई सबैले रूचाउदँछन् । त्यो मोक्ष यस्तो हुन्छ- जस्तैः मधुर पदार्थले युक्त जो अन्न छ त्यो विषयुक्त छ भने ग्राह्य हुँदैन त्यस्तै सुख, दुःखले युक्त मोक्ष पनि ग्रहणयोग्य हुँदैन । किनकि सबै प्रकारका सुख-दुःखादिले रहित जो हुन्छ त्यसैलाई न्यायदर्शनमा मोक्ष भनिन्छ ।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां विषयप्रयोजनसम्बन्धप्रकरणम्-*

*यसप्रकार सूत्रद्वयद्वारा विषय, प्रयोजन र सम्बन्धको विचारको प्रकरण समाप्त हुन्छ ।*

**(मूलम्) त्रिविधा चास्य शास्त्रप्रवृत्तिः- उद्देशो लक्षणं परीक्षा चेति । तत्र नामधेयेन पदार्थमात्रस्याभिधानमुद्देशः । तत्रोद्दिष्टस्य तत्त्वव्यवच्छेदको धर्मो लक्षणम् । लक्षितस्य यथालक्षणमुपपद्यते न वेति प्रमाणैरवधारणं परीक्षा । तत्रोद्दिष्टस्य प्रविभक्तस्य लक्षणमुच्यते, यथा प्रमाणानां प्रमेयस्य च । उद्दिष्टस्य लक्षितस्य च विभागवचनम् । यथा-छलस्य 'वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्याच्छलम्' तत् त्रिविधमिति । *(अ.१आ.२सू.५१-५२)***

उद्देश, लक्षण र परीक्षा गरी तीन प्रकारले न्यायशास्त्रको प्रवृत्ति हुन्छ । त्यसमा नाममात्रले पदार्थको कथन हुनुलाई उद्देश भनिन्छ । उद्दिष्ट पदार्थमा अन्य पदार्थदेखि पृथक् स्वरूपलाई बोध गराउने धर्मविशेषलाई लक्षण भनिन्छ भने लक्षण गरेको पदार्थको स्वरूप उपयुक्त छ वा छैन भनी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूद्वारा निश्चय गर्नुलाई परीक्षा भनिन्छ । त्यसमा अब उद्दिष्ट गरी विभाग गरिएका पदार्थका लक्षणहरूको उपदेश गरिन्छ । त्यस्तै- प्रमाण र प्रमेयको पनि लक्षण बताइन्छ । यिनीहरूको नामतः उद्देश र विभागको कथन पनि भएको छ । जस्तै- उद्दिष्ट र विभक्त छलको उपदेश यसप्रकार गरिएको छ- **"वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम्"** ***(अ.१.आ.२ सू. ५१-५२)*** **तत् त्रिविधम् ।** यसरी उक्त सूत्रमा छलको लक्षण र विभाग दुवैको उल्लेख भएको छ ।

**(मूलम्) अथोद्दिष्टस्य विभागवचनम्-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अब उद्दिष्ट प्रमाणको विभागको निरूपण प्रारम्भ हुन्छ ।

**(सूत्रम्) प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि ।।१।।**

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द गरी न्यायदर्शनमा चार प्रमाणहरू छन् ।

**(मूलम्) अक्षस्याक्षस्य प्रतिविषयं वृत्तिः प्रत्यक्षम् । वृत्तिस्तु- सन्निकर्षो ज्ञानं वा । यदा सन्निकर्षस्तदा ज्ञानं वा प्रमितिः, यदा ज्ञानम्, तदा हानोपादानोपेक्षाबुद्धयः फलम् । अनुमानम्- मितेन लिङ्गेनार्थस्य पश्चान्मानमनुमानम् । उपमानम्- सारूप्यज्ञानम्, यथा गौरेवं गवयः इति । सारूप्यं तु सामान्ययोगः । शब्दः- शब्द्यतेऽनेनार्थ इत्यभिधीयते ज्ञाप्यते । उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानीति समाख्यानिर्वचनसामर्थ्याद् बोद्धव्यम् । प्रमीयतेऽनेनेति करणार्थाभिधानो हि प्रमाणशब्दः तद्विशेषसमाख्याया अपि तथैव व्याख्यानम् ।**

यहाँ अक्षपद इन्द्रियसामान्यको वाचक हो । त्यसकारण चक्षु, रसना, आदि इन्द्रियहरूका आ-आफ्ना नियत विषयहरूसँगको वृत्तिविशेषलाई प्रत्यक्ष भनिन्छ । वृत्ति भनेको ज्ञान वा सन्निकर्ष हो । फलतः इन्द्रियहरूको आ-आफ्ना विषयहरूसँग सन्निकर्ष (सान्निध्य) हुन्छ र विषयेन्द्रियको सम्बन्धबाट हुने ज्ञानलाई प्रत्यक्षप्रमा भनिन्छ । त्यस्तो अवस्थामा उक्त ज्ञानबाट हान (त्याग), उपादान (ग्रहण) र उपेक्षाबुद्धिहरू उत्पन्न हुन्छन् । त्यो नै ज्ञानको फल हो ।

अब अनुमानको विचार हुन्छ । ज्ञानको विषय लिङ्ग- धूम आदिको माध्यमले जुन विषयको ज्ञान सम्भव छ, अर्थात्- जुन हेतुज्ञानको पश्चात् हुने ज्ञान हो त्यसैलाई अनुमान भनिन्छ । सादृश्यज्ञानलाई उपमानप्रमाण भनिन्छ । जस्तै- गाई, त्यस्तै- गवय (जङ्गली गाई) यहाँ सादृश्य भनेको सामान्यसम्बन्ध हो । अब शब्दप्रमाणको विचार गरिन्छ । **शब्द्यते अनेन** यस्तो करणव्युत्पत्तिबाट जुन पदार्थको कथन हुन्छ, अर्थात्- जुन शब्दबाट पदार्थ बोधित हुन्छ त्यसैलाई शब्दप्रमाण भनिन्छ । यसरी उपलब्धिका साधनहरूलाई प्रमाण भनिन्छ । किनभने प्रमाणको करणव्युत्पत्तिबाट लब्ध अर्थ नै ज्ञानका साधन- प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरू हुन् भन्ने बुझ्नुपर्दछ । त्यसकारण प्रमाणशब्दको करणव्युत्पत्तिद्वारा प्रमात्मक ज्ञानको असाधारण कारण नै करण हो भन्ने यस्तो अर्थ लब्ध हुन्छ । त्यस्तै- प्रत्यक्ष, अनुमान आदिको पनि उक्त रीतिले व्युत्पत्ति गरी तदनुसार ज्ञानको करण, अर्थात्- ज्ञानको साधन भन्ने अर्थ मान्नुपर्दछ ।

**(मूलम्) किं पुनः प्रमाणानि प्रमेयमभिसंप्लवन्ते ? अथ प्रमेयं व्यवतिष्ठन्ति इति ? उभयथा दर्शनम्- 'अस्यात्मा' इत्याप्तोपदेशात्प्रतीयते, तत्रानुमानम्- इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् (अ.१ आ.१ सू.१०)' इति, प्रत्यक्षं युञ्जानस्य योगसमाधिजमात्ममनसोः संयोगविशेषाद्वात्मा प्रत्यक्ष इति ।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अग्नेरुपदेशात्प्रतीयते 'अत्राऽग्निः' इति, प्रत्यासीदता धूमदर्शनेनानुमीयते, त्यासन्नेन च प्रत्यक्षतः उपलभ्यते ।

के प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरू प्रमेयको सिद्धि गर्न अभिसम्प्लव हुन्छन् ? अर्थात्- एउटै विषयलाई अनेक प्रमाणहरूले सिद्ध गर्छन् ? अथवा प्रत्येक प्रमेयमा प्रमाणहरूको व्यवस्था छ ? अर्थात्- प्रतिविषयलाई एउटै प्रमाणले सिद्ध गर्छ ? यसमा प्रमाणहरूको साङ्कर्य (मिश्रण) र व्यवस्था दुवै स्थिति देखिन्छ । 'आत्मा छ' भन्ने यस किसिमको यथार्थवक्ता महापुरूषको उपदेशबाट थाहा हुन्छ अर्थात्- शब्दप्रमाणबाट आत्माको अस्तित्त्वको ज्ञान हुन्छ । त्यसमा आत्माको सम्बन्धमा- इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख र ज्ञानहरू आत्माका साधक प्रमाण हुन् भन्ने अनुमान हुन्छ । **इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखान्यात्मनो लिङ्गानि, ( अ.१,सू. १०)** । त्यस्तै प्रत्यक्षका सम्बन्धमा योगाभ्यासमा संलग्न योगीलाई योगसमाधिजन्य आत्मा र मनको संयोगविशेषबाट आत्माको प्रत्यक्ष हुन्छ । यथार्थवक्ताको उपदेशबाट यहाँ आगो छ भन्ने ज्ञान हुन्छ, आगो भएको समीपमा गइरहेको व्यक्ति धूमलिङ्गद्वारा आगाको अनुमान गर्छ, यो धूम आदि लिङ्गद्वारा हुने आगो आदिको अनुमान हो । यसरी आगो भएको समीपमा गएको व्यक्तिलाई आगाको प्रत्यक्ष हुन्छ अर्थात्- प्रत्यक्षप्रमाणद्वारा आगोलाई प्राप्त गर्छ ।

**(मूलम्) व्यवस्था पुनः- 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः' इति । लौकिकस्य स्वर्गे न लिङ्गदर्शनम्, न प्रत्यक्षम् । स्तनयित्नुशब्दे श्रूयमाणे शब्दहेतोरनुमानम् । तत्र न प्रत्यक्षम्, नागमः । पाणौ प्रत्यक्षत उपलभ्यमाने नानुमानम्, नागम इति । सा चेयं प्रमितिः प्रत्यक्षपरा । जिज्ञासितमर्थमाप्तोपदेशात्प्रतिपद्यमानो लिङ्गदर्शनेनापि बुभुत्सते, लिङ्गदर्शनानुमितिं च नानुमानम्, नागम इति च प्रत्यक्षतो दिदृक्षते, प्रत्यक्षतः उपलब्धेऽर्थे जिज्ञासा निवर्त्तते । पूर्वोक्तमुदाहरणम्-'अग्नि' इति । प्रमातुः प्रमातव्येऽर्थे प्रमाणानां सम्भवोऽभिसम्प्लवः असम्भवो व्यवस्थेति । इति त्रिसूत्रीभाष्यम् ।**

अब प्रमाणको व्यवस्थाका सन्दर्भमा विचार हुन्छ । **अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः** अर्थात्- स्वर्ग चाहने व्यक्तिले अग्निहोत्र नामक होमद्वारा स्वर्गलाई प्राप्त गरोस् भन्ने विधिवाक्य छ । यसमा योगशक्तिविहीन लौकिक पुरूषका लागि स्वर्गका विषयमा तत्साधक हेतु देखिँदैन, न प्रत्यक्ष नै हुन सक्तछ । मेघको शब्द सुनेपछि शब्दहेतुद्वारा मेघको अनुमान हुन्छ, त्यसमा न प्रत्यक्षप्रमाण हुनसक्तछ, न आगम नै । प्रत्यक्षप्रमाणबाट हातमा विद्यमान मकै, अमला, आदि वस्तु दृष्ट छ भने त्यस्तो स्थितिमा त्यहाँ न अनुमान आवश्यक छ, न आगम नै, अर्थात्- प्रत्यक्षबाट नै ज्ञान हुन्छ । त्यस्तो ज्ञानलाई प्रत्यक्षप्रमा भनिन्छ । फलतः वस्तुको प्रत्यक्ष भइसकेपछि त्यहाँ प्रमाणको कुनै अपेक्षा रहन्न । त्यसमा युक्ति के छ भन्दा- जान्न चाहँने कुनै व्यक्तिले आप्तपुरूषको उपदेशबाट जिज्ञासा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE- Delhi



गरिएको पदार्थलाई जान्दै त्यस्तो पदार्थलाई हेतुको माध्यमबाट प्रा[illegible] गर्छ । त्यस्त अनुमानद्वारा अनुमेय प्रमेय पदार्थलाई प्रत्यक्ष प्रमाणको माध्यमद्व[illegible] देख्न चाहन्छ, उक्त पदार्थको सिद्धि प्रत्यक्षबाट पनि गर्न खोज्दछ, तर प्रत्यक्षबाट उपलब्ध पदार्थमा चाहिँ जिज्ञासाको निवृत्ति हुन्छ, अर्थात्- वस्तुको प्रत्यक्षपश्चात् अन्य प्रमाणको प्रवृत्ति हुन सक्छ । यसको उदाहरण पहिले नै भनिसकिएको छ- आगो । किनकि अग्निको प्रमातालाई प्रमाणबाट ज्ञान गर्न योग्य पदार्थमा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणको अभिसम्प्लव देखिन्छ, अर्थात्- एउटै पदार्थलाई प्रत्यक्ष, अनुमान आदि अनेक प्रमाणबाट सिद्ध गर्न सकिन्छ । यस्तो सम्भव हुन नसक्नु नै प्रमाणको व्यवस्था हो । यसरी सूत्रत्रयको भाष्य समाप्त हुन्छ ।

**(मूलम्) अथ विभक्तानां लक्षणमिति ।**

अब विभक्त प्रमाणका लक्षणहरूको क्रमशः निरूपण हुन्छ । त्यस क्रममा प्राप्त प्रत्यक्षलक्षणको निरूपण निम्नसूत्रानुसार प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।।४।।**

घ्राण आदि इन्द्रियहरूको गन्ध आदि विषयहरूसँग जो सन्निकर्ष अर्थात्- संयोग, समवाय आदि सम्बन्ध हो, त्यसबाट उत्पन्न, अपदेश्य शाब्दबोधभिन्न अव्यभिचारी- भ्रमात्मक ज्ञानदेखि भिन्न, निश्चयात्मक ज्ञानलाई प्रत्यक्ष भनिन्छ ।।४।।

**(मूलम्) इन्द्रियस्यार्थेन सन्निकर्षादुत्पद्यते यज्ज्ञानं तत्प्रत्यक्षम् । न तर्हीदानीमिदं भवति, आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेनेति ? नेदं कारणावधारणम्- एतावत्प्रत्यक्षे कारणवचनमिति, किं तु विशिष्टकारणमिति, यत्प्रत्यक्षज्ञानस्य विशिष्टकारणम्, तदुच्यते, यत्तु समानमनुमानादिज्ञानस्य न तन्निवर्तते इति । मनसस्तर्हीन्द्रियेण संयोगो वक्तव्यः ? भिद्यमानस्य प्रत्यक्षज्ञानस्य नायं भिद्यत इति समानत्वान्नोक्त इति ।**

इन्द्रियको अर्थसँग (विषय) अर्थात्- संयोग, समवाय आदि जुन सम्बन्धहरू छन्, त्यसबाट उत्पन्न हुने ज्ञानलाई प्रत्यक्षात्मक ज्ञान भनिन्छ । अब यस सम्बन्धमा जिज्ञासा हुन्छ- आत्माको सम्बन्ध मनसँग, मनको सम्बन्ध इन्द्रियसँग, इन्द्रियको सम्बन्ध अर्थसँग, अर्थात्- विषयसँग हुन्छ भन्ने न्यायदर्शनको अभिमत प्रत्यक्ष-प्रक्रिया-सिद्ध हुन सक्छ । यसको समाधानमा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष-अतिरिक्त आत्म-मनःसंयोग आदिलाई प्रत्यक्ष कारण न स्विकारेको होइन, अपि तु इन्द्रियार्थसन्निकर्षलाई प्रत्यक्षको विशेष कारण स्वीकारेको कथन मात्र हो । त्यसकारण प्रत्यक्षज्ञानको जो विशिष्ट कारण हो, त्यसको वर्णन यहाँ गरिन्छ । त्यसैले प्रत्यक्षको विशेष कारण इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्ष हुन्छ । त्यसको मात्र सूत्रमा उल्लेख गरिएको हो । कसैको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



तमा आत्मा र [illegible] कारण एकाले ज्ञानमात्रका लागि साधारण कारण हुन्छ, जसले गर्दा अनुमान आदिदेखि पृथक् प्रत्यक्ष हुन सक्तैन, त्यसकारण इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षलाई प्रत्यक्षको विशेष कारण भनिएको हो भनी कतिपय विद्वान्हरू समाधान गर्नुहुन्छ ।

यसमा पुनः शङ्का हुन्छ- यदि प्रत्यक्षको असाधारण कारण भनिएको हो भने मन र इन्द्रियको संयोगको कथन पनि आवश्यक छ, किनकि त्यो संयोगविना प्रत्यक्ष ज्ञान हुन सक्तैन । यसरी मन र इन्द्रियसंयोगलाई प्रत्यक्षको असाधारण कारण मान्नुपर्दछ भन्ने शङ्का हुँदा भाष्यकारको समाधान छ- इन्द्रिय र विषयका भेदले भिन्न-भिन्न प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छन् । त्यस्तो स्थितिमा मन र इन्द्रियको संयोग छुट्याउन सकिँदैन, अर्थात्- प्रत्यक्षकारण इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष र मन तथा इन्द्रियको संयोग समान भएँकाले अलग-अलग हुन सक्तैनन् । त्यसकारण, प्रत्यक्ष ज्ञानमा इन्द्रिय र मनको संयोगलाई विशेष कारणको रूपमा नभनिएको हो ।

(मूलम्) यावदर्थं वै नामधेयशब्दास्तैरर्थसम्प्रत्ययः, अर्थसम्प्रत्ययाच्च व्यवहारः । तत्रेदमिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुत्पन्नमर्थज्ञानं 'रूपम्' इति वा, 'रसः' इत्येवं वा भवति, रूपरसशब्दाश्च विषयनामधेयम् । तेन व्यपदिश्यते ज्ञानं- रूपमिति जानीते, रस इति जानीते, नामधेयशब्देन व्यपदिश्यमानं सत् शाब्दं प्रसज्यते, अत आह- अव्यपदेश्यमिति । यदिदमनुपयुक्ते शब्दार्थसम्बन्धेऽर्थज्ञानम् न तत् नामधेयशब्देन व्यपदिश्यते, गृहीतेऽपि च शब्दार्थसम्बन्धेऽस्यार्थस्यायं शब्दो नामधेयमिति । यदा तु शब्दार्थसम्बन्धेऽर्थज्ञानम्, न तत् नामधेयशब्देन व्यपदिश्यते; गृहीतेऽपि च शब्दार्थसम्बन्धेऽस्यार्थस्यायं शब्दो नामधेयमिति । यदा तु सोऽर्थो गृह्यते, तदा तत् पूर्वस्मादर्थज्ञानात न विशिष्यते, तत् अर्थविज्ञानं तादृगेव भवति । तस्य त्वर्थज्ञानस्याऽन्यः समाख्याशब्दो नास्ति, येन प्रतीयमानं व्यवहाराय कल्पते । न चाऽप्रतीयमानेन व्यवहारः । तस्माज्ज्ञेयस्यार्थस्य संज्ञाशब्देनेतिकरणयुक्तेन निर्दिश्यते- रूपमिति ज्ञानम्, रस इति ज्ञानमिति । तदेवमर्थज्ञानकाले स न समाख्याशब्दो व्याप्रियते व्यवहारकाले तु व्यप्रियते तस्मादशाब्दमर्थज्ञानमिन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमिति ।

जे जति घट-पट आदि पदार्थहरू छन् ती सबै संज्ञाशब्दहरू, अर्थात्- संज्ञास्वरूप हुन् । तिनीहरूबाट नै अर्थको निश्चय हुन्छ र अर्थनिश्चयबाट लोकव्यवहार सम्पन्न हुन्छ । त्यसमा इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट उत्पन्न पदार्थलाई विषय गर्ने रूप यस्तो वा रस यस प्रकारको भन्ने ज्ञान हुन्छ, अर्थात्- आँखा र रूपको सन्निकर्षबाट रूपविषयक ज्ञान हुन्छ भने जिब्रो र रसको सन्निकर्षबाट रसविषयक ज्ञान हुन्छ । अनि रूप, रस, शब्दहरूको विषय यस्तो नाम हुन्छ, अर्थात्- तिनीहरूलाई विषय भनिन्छ । अनि त्यसबाट व्यवहार



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



गरिन्छ अर्थात्- रूपादिविषयक ज्ञान यस्तो व्यवहार हुन्छ । फलतः यो रूप हो भन्ने, यो रस हो भन्ने ज्ञान हुन्छ । रूप, रस आदि नामशब्दबाट ती व्यवहारका विषय बन्दछन् । रूप, रस, आदिको प्रत्यक्षज्ञान इन्द्रियार्थसन्निकर्षबाट उत्पन्न भए तापनि त्यस्तो ज्ञान शब्दबाट भएकाले त्यसमा शाब्दज्ञान हुने प्रसङ्ग आउँदछ, त्यसकारण प्रत्यक्ष लक्षणमा **अव्यपदेश्यम्** यो विशेषणपद आवश्यक छ । यस्तो विशेषणको निवेश गरेपछि प्रत्यक्ष लक्षणको शाब्दात्मक ज्ञानमा अतिप्रसङ्गदोष हुँदैन । यसको समाधान भाष्यमा यसरी गरिएको छ– शब्द र अर्थको सम्बन्धलाई उपयोग नगरी पदार्थविषयक ज्ञान हुन्छ भने त्यस्तो ज्ञानको व्यवहार संज्ञाशब्दबाट हुन सक्तैन । किनकि पूर्वमा ग्रहण भएको शब्द र अर्थको सम्बन्ध भए तापनि इन्द्रियबाट विषयको ग्रहण गर्ने अवस्थामा यस अर्थको वाचक संज्ञाशब्द यो हो भन्ने भान हुन सक्तैन । जुन समयमा चक्षु आदि इन्द्रियबाट रूप आदिको ज्ञान हुन्छ त्यस्तो स्थितिमा पूर्वमा भएको शाब्दज्ञानभन्दा पृथक् नहुने भएकाले तद्रूप नै रहन्छ, अर्थात्- पूर्वज्ञानभन्दा भिन्न हुन सक्तैन । एतावता उक्त पदार्थविज्ञान त्यस्तै प्रकारको हुन्छ । किनकि त्यस पदार्थलाई विषय गर्ने ज्ञानको वाचक अर्को संज्ञाशब्द छैन, जसद्वारा पदार्थको भान भएर संज्ञाशब्द यस्तो व्यवहारका लागि उपयोगी हुन सकोस् । फलतः पदार्थको ज्ञानविना अर्थात्- अज्ञात पदार्थबाट व्यवहार सम्भव छैन । त्यसकारण ज्ञान गर्न योग्य पदार्थलाई इतिकरणयुक्त संज्ञाशब्दद्वारा निर्देश गरिन्छ– **रूपमिति ज्ञानम्** 'रूप यस प्रकारको ज्ञान', **रसमिति ज्ञानम्** 'रस यस प्रकारको ज्ञान' । फलतः यो सिद्ध हुन्छ– पदार्थज्ञानको कालमा नामशब्दको प्रवृत्ति हुँदैन, व्यवहारकालमा चाहिं प्रवृत्ति हुन्छ । त्यसैले इन्द्रिय र विषयको सन्निकर्षबाट उत्पन्न ज्ञान शब्दजन्य ज्ञानदेखि भिन्न हुन्छ, अर्थात्- इन्द्रियार्थसन्निकर्षबाट हुने प्रत्यक्षात्मक ज्ञान शब्दजन्य ज्ञान हुन सक्तैन ।

**(मूलम्) ग्रीष्मे मरीचयो भौमेनोष्मणा संसृष्टाः स्पन्दमाना दूरस्थस्य चक्षुषा सन्निकृष्यन्ते,तत्रेन्द्रियार्थसन्निकर्षादुदकमिति ज्ञानमुत्पद्यते, तच्च प्रत्यक्षं प्रसज्यते इत्यत आह अन्यभिचारीति । यदतस्मिंस्तदिति तद्व्यभिचारि, यत्तु तस्मिंस्तदिति तदव्यभिचारि प्रत्यक्षमिति ।**

**दूराच्चक्षुषा ह्ययमर्थ पश्यन्नावधारयति धूम इति वा रेणुरिति वा । तदेतदिन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमनवधारणज्ञानं प्रत्यक्षं प्रसज्यत इत्यत आह- व्यवसायात्मकमिति । न चैतन्मन्तव्यम्- आत्ममनः सन्निकर्षजमेवानवधारणज्ञानमिति । चक्षुषा ह्ययमर्थ पश्यन्नावधारयति, यथा चेन्द्रियेणोपलब्धमर्थ मनसोपलभते, एवमिन्द्रियेणामनवधारयन्मनसा नावधारयति । यच्चैतदिन्द्रियानवधारणपूर्वकं मनसाऽनवधारणं तद्विशेषापेक्षं विमर्शमात्रं संशयः, न**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



वामातः सर्वत्र प्रत्यक्षविषये ज्ञातुरिन्द्रियेण व्यवसायः पश्चान्मनसाऽनुव्यवसायः, उपहतेन्द्रियाणामनुव्यवसायाभावाद्धीति ।

ग्रीष्म ऋतुमा पृथिवीसम्बन्धी तेजबाट संयुक्त चाकचक्ययुक्त किरणहरू दूरस्थ पुरूषका आँखाबाट सन्निकृष्ट हुन्छन्, त्यस्तो स्थितिमा इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट जल यस्तो ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, त्यस्तो भ्रमात्मक जलज्ञानमा प्रत्यक्षज्ञानको प्रसङ्ग आउँछ, त्यसकारण भाष्यकार भन्नुहुन्छ– प्रत्यक्षलक्षणमा अव्यभिचारी यो पद आवश्यक छ । वस्तु नभएको स्थलविशेषमा वस्तु छ भन्ने भानलाई व्यभिचारी ज्ञान भनिन्छ । जस्तो वस्तु छ त्यस वस्तुलाई त्यही स्वरूपमा जान्नु नै अव्यभिचारी प्रत्यक्षज्ञान हो, अर्थात्- यथार्थज्ञान हो । त्यसकारण प्रत्यक्षको लक्षणमा अव्यभिचारी यो विशेषण आवश्यक छ ।

टाढा भएकाले आँखाबाट सन्निकृष्ट पदार्थको अवलोकन गर्दागर्दै पनि प्रत्यक्षकर्ताले दृष्ट पदार्थको निश्चय गर्न सक्तैन– यो धुवाँ हो, अथवा धूलो । यस किसिमको इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट उत्पन्न अनिश्चयात्मक ज्ञानमा पनि प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हुने आपत्ति आउँदछ, त्यसकारण प्रत्यक्षलक्षणमा व्यवसायात्मक यो पद आवश्यक छ भनी भाष्यकारले स्पष्ट गर्नुभएको छ । प्रत्यक्षलक्षणमा व्यवसायपद नदिने हो भने उक्त अनिश्चयात्मक ज्ञानमा अतिव्याप्ति हुन्छ, त्यसकारण व्यवसायात्मक पद आवश्यक छ । अब यहाँ कसैले शङ्का गर्छन्- आत्मा र मनको संयोगबाट उत्पन्न ज्ञान नै संशायात्मक ज्ञान हुन्छ, पूर्वोक्त यो धूम हो, अथवा धूलो हो भन्ने यस्तो ज्ञान साक्षात् चक्षु इन्द्रिय-सन्निकर्षबाट उत्पन्न हुन्छ, त्यसकारण त्यस्तो ज्ञान संशयात्मक हुन सक्तैन भन्ने समाधान पनि मान्न योग्य छैन । किनकि प्रत्यक्षकर्ताले आँखाबाट पदार्थलाई हेर्दै त्यसको निश्चय गर्छ । जस्तै- प्रत्यक्ष गर्ने व्यक्तिले बाह्य इन्द्रियबाट जानेको विषयलाई नै मनबाट अनुभव गर्छ, त्यस्तै बाह्य इन्द्रियबाट निश्चय नभएको विषयलाई मनबाट पनि निश्चय गर्न सक्तैन । एतावता इन्द्रियबाट निश्चय नभएको ज्ञानको मनद्वारा पनि निश्चय नभएको विषयलाई मनबाट पनि निश्चय गर्न सक्तैन । एतावता, इन्द्रियबाट निश्चय नभएको ज्ञानको मनद्वारा पनि निश्चय गर्न नसकिने हुँदा त्यस्तो ज्ञानमा निश्चयको अपेक्षा रहन्छ । यसरी उक्त ज्ञानले निश्चयको अपेक्षा राखेकाले यो के हो ? भन्ने यस्तो संशयात्मक ज्ञान नै हुन्छ, तसर्थ त्यस्तो ज्ञानलाई प्रत्यक्ष भन्न मिल्दैन, अर्थात्- त्यसभन्दा पूर्वमा हुने ज्ञान संशयात्मक नै हुन्छ । सर्वत्र प्रत्यक्षका विषयमा प्रत्यक्षकर्ताले बाह्य इन्द्रियद्वारा विषयको ज्ञान गर्छ अनि मनद्वारा ज्ञान गर्दछ । यस्तो ज्ञानलाई व्यवसाय भनिन्छ । किनकि जसका बाह्य इन्द्रियहरू छैनन् त्यसको अन्तर इन्द्रिय मन भए तापनि व्यवसायात्मक ज्ञान नहुने भएकाले त्यसबाट उत्पन्न अनुव्यवसाय पनि हुँदैन, अर्थात्- व्यवसायात्मक ज्ञानबाट नै



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उत्पन्न अनुव्यवसाय अपेक्षाले बाह्य इन्द्रिय नष्ट भएका अवस्थामा पनि स्मृति हुन सक्ने भएकाले बाह्य इन्द्रिय अनुव्यवसाय हुन सक्तैन ।

(मूलम्) आत्मादिषु सुखादिषु च प्रत्यक्षं लक्षणं वक्तव्यम्, अनिन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं हि तदिति ? इन्द्रियस्य वै सतो मनस इन्द्रियेभ्यः पृथगुपदेशो धर्मभेदात्, भौतिकानीन्द्रियाणि नियतविषयाणि, सगुणानां चैषामिन्द्रियाभाव इति, मनस्त्वभौतिकं सर्वविषयं च, नास्य सगुणेन्द्रियभाव इति । सति चेन्द्रियार्थसन्निकर्षे सन्निधिमसन्निधिं चास्य युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिकारणं वक्ष्यामः *(अ.१आ.१सू.१६)* इति । मनसश्चेन्द्रियाभावात्तन्न वाच्यं लक्षणान्तरमिति । तत्रान्तरसमाचाराच्चैतत्प्रत्येतव्यमिति । परमतमप्रतिषिद्धमनुमतमिति हि तन्त्रयुक्तिः ।।४।।

अब आत्मसुख आदि प्रत्यक्षमा उक्त प्रत्यक्षलक्षणको सङ्गति हुन सक्तैन भन्ने शङ्का हुन्छ, किनकि आत्मा आदि विषयक ज्ञान र सुख-दुःख आदि विषयक ज्ञानमा पनि उक्त लक्षण घटित हुँदैन । त्यसकारण त्यस्तो प्रत्यक्षलक्षणदेखि भिन्न अर्को प्रत्यक्षको लक्षण गर्नुपर्दछ । किनभने, आत्मा आदि र सुख दुःख आदिको ज्ञान इन्द्रियार्थसन्निकर्षबाट उत्पन्न हुँदैन, त्यसकारण आत्मा आदि विषयक ज्ञानमा प्रत्यक्ष ज्ञानको लक्षण घट्तैन र अव्याप्ति हुन्छ । त्यसमा भाष्यकार भन्नुहुन्छ– यहाँ इन्द्रियपदले मनरूप इन्द्रियलाई लिनुपर्दछ, त्यसकारण मनमा इन्द्रियत्वको सिद्धि गर्दै भाष्यमा भनिएको छ- मन इन्द्रिय भएको कारण चक्षु आदि इन्द्रियहरूभन्दा पृथक् सूत्रद्वारा मनको उपदेश गरिएको हो । किनकि अरू इन्द्रियहरूको अपेक्षा मन विलक्षण छ, अर्थात्- सर्वथा भिन्न स्वभाव भएको छ । त्यसकारण मन पनि इन्द्रिय नै हो । फरक के छ भने- रूप, रस आदि निश्चित विषयहरूलाई ग्रहण गर्ने चक्षु रसना आदि भौतिक इन्द्रियहरू हुन्, त्यसैले बाह्य इन्द्रियहरू रूप रस आदि गुणले युक्त भएर नै तिनीहरूमा (चक्षु आदि) इन्द्रियत्व हुन्छ भने मनचाहिँ सर्वविषयलाई ग्रहण गर्ने अभौतिक हुन्छ, अर्थात् पृथिवी आदि भूतद्रव्यदेखि भिन्न अभौतिक इन्द्रिय हुन्छ । त्यसकारण मनमा रूप आदि गुणयुक्त भएर इन्द्रियत्व रहँदैन । अतः इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्ष भएको अवस्थामा पनि एकै कालमा सन्निकृष्ट सबै विषयको ज्ञान हुन नसक्नुमा मनको सन्निधि (सम्बन्ध) र असन्निधि (असम्बन्ध) कारण हुन्छ भनी सोह्रौं सूत्रमा त्यसको विशेष निरूपण गर्नेछौं । एतावता मनमा इन्द्रियत्व भएकाले प्रत्यक्षको अलग लक्षण गर्न आवश्यक छैन कि । नकि आत्मा, सुख आदिको मानसप्रत्यक्ष स्पष्टै छ । यतिमात्र नभएर अरू वैशेषिक प्रामाणिक शास्त्रमा पनि मन इन्द्रिय हो भन्ने सिद्धान्तलाई स्वीकार गरिएको छ । त्यस्तै मनमा इन्द्रियत्व छ भन्ने विषयलाई यसरी पनि मान्नु उपयुक्त हुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



स्वकीयमतलाई आफ्नो सिद्धान्तमा निषेध गरिएको छैन भने त्यो नै स्वकीयमतको अभिमत हुन्छ, यस्तो शास्त्रको नियम हुन्छ, जसलाई तन्त्रयुक्ति भनिन्छ ।

(मूलम्) ब्याख्यानं प्रत्यक्षम्-

यसप्रकार प्रत्यक्षको ब्याख्या समाप्त हुन्छ ।

अब क्रमप्राप्त अनुमानको लक्षण र त्यसका भेदहरूको निरूपण गरिन्छ-

(सूत्रम्) अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवत्सामान्यतो दृष्टञ्च ।।५।।

प्रत्यक्ष निरूपणपश्चात् अनुमानको विचार हुन्छ । पूर्ववत्, शेषवत् र सामान्यतो दृष्टका भेदले अनुमान तीन प्रकारका हुन्छन् । त्यसमा प्रत्यक्षपूर्वक हुने ज्ञानलाई अनुमान भनिन्छ । अब पूर्ववत्, शेषवत् र सामान्यतो दृष्ट अनुमानका बारेमा विचार गरिन्छ ।।५।।

(मूलम्) तत्पूर्वकमित्यनेन लिङ्गलिङ्गिनो सम्बन्धदर्शनं लिङ्गदर्शनं चाभिसम्बध्यते । लिङ्गलिङ्गिनोः सम्बद्धयोर्दर्शनेन लिङ्गस्मृतिरभिसम्बध्यते । स्मृत्या लिङ्गदर्शनेन चाऽप्रत्यक्षोऽर्थोऽनुमीयते । *पूर्ववदिति-* यत्र कारणेन कार्यमनुमीयते, यथा मेघोन्नत्या भविष्यति वृष्टिरिति । *शेषवत्तत्-* यत्र कार्येण कारणमनुमीयते, पूर्वोदकविपरीतमुदकं नद्या पूर्णत्वं शीघ्रत्वञ्च दृष्ट्वा स्रोतसोऽनुमीयते भूता वृष्टिरिति । सामान्यतोदृष्टं- व्रज्यापूर्वकमन्यत्र दृष्टस्यान्यत्र दर्शनमिति, तथा चाऽऽदित्यस्य, तस्मादस्त्यप्रत्यक्षाऽप्यादित्यस्य व्रज्येति ।

अनुमानलक्षणको बोधक तत्पूर्वक यस पदबाट साध्य र साधनको ब्याप्तिरूप सम्बन्धको दर्शन तथा पक्ष- पर्वत आदिमा हेतुको प्रत्यक्ष यी दुईले युक्त हेतुको ग्रहण हुन्छ । अनि ब्याप्तिसम्बधले युक्त हेतु तथा दृष्टान्त- महानस आदिमा साध्यको प्रत्यक्षपश्चात् पक्ष– पर्वत आदिमा लिङ्ग(हेतु)-को स्मरणात्मक ज्ञान हुन्छ । त्यस्तो स्मरणात्मक साध्यसाधनको साहचर्यज्ञान र पर्वत आदिमा हेतुको प्रत्यक्षबाट अदृष्ट पदार्थ आगाको अनुमान गरिन्छ । अर्थात्- उक्त प्रक्रियाको माध्यमबाट अप्रत्यक्ष साध्यपदार्थ आगो आदिको सिद्धि अनुमानद्वारा हुन्छ, जसमा ब्याप्तिविशिष्ट हेतुको प्रत्यक्ष पक्ष- पर्वत आदिमा हुनु आवश्यक छ ।

अब भाष्यकार तीन प्रकारका अनुमानहरूमध्ये प्रथम अनुमानको उदाहरणसहित निरूपण गर्नुहुन्छ-

त्यसमा जहाँ कारणबाट कार्यको अनुमान गरिन्छ त्यस्तो अनुमानलाई पूर्ववत् भनिन्छ । जस्तै- आकाशमा मेघको उन्नतिबाट वृष्टि हुनेछ भन्ने यस्तो अनुमान हुन्छ । किनकि पहिले आकाशमा मेघको उन्नतिबाट वृष्टि भएको थियो त्यसैले मेघको उन्नतिरूप कारणबाट वृष्टिरूप कार्यको अनुमानलाई पूर्ववत् अनुमान भनिएको हो । त्यस्तै जसमा कार्यबाट कारणको अनुमान गरिन्छ त्यस्तो



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE, Delhi



अनुमानलाई शेषवत् भनिन्छ । जस्तै- पहिले देखेको पानीको प्रवाहभन्दा विपरीत पानीको प्रवाह तथा नदीको पूर्णता र शीघ्रतालाई देखेर नदीको प्रवाहको अनुमान गर्न सकिन्छ- यसभन्दा पूर्व अवश्य नै वृष्टि भएको थियो । यसरी नदीको प्रवाहात्मक कार्यबाट पूर्ववृष्टि कारणको अनुमान हुन्छ । यस्तो अनुमानलाई नै शेषवत् भनिन्छ । सामान्यरूपले प्रत्यक्षद्वारा हुने अनुमानलाई सामान्यतो दृष्ट अनुमान भनिन्छ । जसको आशयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- अन्यत्र कुनै स्थलमा प्रत्यक्ष गरिएको गतिशील वस्तुको अन्यत्र प्रत्यक्ष हुनु नै सामान्यतो दृष्ट अनुमान हो । त्यसैले सूर्यको गतिको प्रत्यक्ष हुँदैन तापनि सूर्यलाई देखेर यो सूर्य गतिशील छ, यस्तो सूर्यको गतिको अनुमान हुन्छ । त्यसकारण अप्रत्यक्ष भए तापनि सूर्यको गति छ भन्ने यस्तो अनुमान सामान्यतो दृष्टबाट भएको भन्ने विषय प्रमाणित हुन्छ ।

(मूलम्) अथवा पूर्ववदिति- यत्र यथापूर्वं प्रत्यक्षभूतयोरन्यतरदर्शनेनाऽन्यतरस्याऽप्रत्यक्षस्याऽनुमानम्, यथा- धूमेनाऽग्निरिति । *शेषवन्नाम* परिशेषः, स च प्रसक्तप्रतिषेधेऽन्यत्राप्रसङ्गाच्छिष्यमाणे सम्प्रत्ययः, यथा सदनित्यमेवमादिना द्रव्यगुणकर्मणामविशेषेण सामान्यविशेषसमवायेभ्यो विभक्तस्य शब्दस्य तस्मिन् द्रव्यगुणकर्मसंशये, न द्रव्यम्, एकद्रव्यत्वात्, न कर्म, शब्दान्तरहेतुत्वात्, यस्तु शिष्यते सोऽयमिति शब्दस्य गुणत्वप्रतिपत्तिः । *सामान्यतो दृष्टं नाम*- यत्राप्रत्यक्षे लिङ्गलिङ्गिनो सम्बन्धे केनचिदर्थेन लिङ्गस्य सामान्यादप्रत्यक्षो लिङ्गी गम्यते, ययेच्छादिभिरात्मा, इच्छादयो गुणाः, गुणाश्च द्रव्यसंस्थानाः, तद्यदेषां स्थानं स आत्मेति ।

अब अर्को प्रकारले भाष्यकार तीन प्रकारका अनुमानहरूको उदाहरणसहित निरूपण गर्नुहुन्छ-

त्यसमा पूर्ववत् भनेको पहिलेको समान, अर्थात्- निश्चित साध्य भएको पाकशाला आदिमा प्रत्यक्ष हेतुद्वारा अप्रत्यक्ष साध्यको अनुमानलाई पूर्ववत् भनिन्छ । भाष्यमा यसको स्वरूपलाई अझ स्पष्ट गर्दै भनिएको छ- पहिले सपक्ष- पाकशाला आदिमा प्रत्यक्ष- आगो र धुवाँ, यी दुईमध्ये पहाड आदिमा धुवाँको प्रत्यक्षबाट प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष दुईमध्ये अप्रत्यक्ष आगाको अनुमान नै पूर्ववत् नामक अनुमान हुन्छ । जस्तै- धुवाँबाट आगोको अनुमान ।

शेषवत् भनेको परिशेष हो । त्यस्तो परिशेषको प्रक्रियाचाहिँ यसप्रकार छ- सामान्य, विशेष र समवाय आदि पदार्थमा अनित्य शब्दको अन्तर्भाव हुन सक्तैन । त्यस्तै बाँकी द्रव्य र कर्ममा पनि शब्दको अन्तर्भाव सम्भव नभएकाले परिशिष्ट गुणमा शब्दको निश्चय हुन्छ । जस्तै- द्रव्य, गुण र कर्म यी पदार्थहरू विद्यमान र अनित्य छन् तसर्थ विद्यमानता र अनित्यता द्रव्य, गुण, कर्म आदिका सामान्यधर्म हुन् । सामान्य, विशेष र समवाय यी नित्यपदार्थ हुन् । त्यस्ता



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पदार्थहरूमध्ये भिन्न अनित्य शब्द छ । त्यस्तो शब्दमा अनित्यत्व र विद्यमानत्व धर्म भएकाले के द्रव्यमा शब्दको अन्तर्भाव हुन सक्छ ? कर्ममा शब्दको अन्तर्भाव सम्भव छ ? गुणमा शब्दको समावेश सम्भव छ ? जस्ता संशयहरूको उत्पत्ति हुन्छ । यस्तो संशय भएको स्थितिमा क्रमशः युक्तिद्वारा निषेध गर्दै भनिएको छ- शब्द द्रव्य हुन सक्तैन, एकद्रव्यत्व भएकाले, अर्थात्- शब्दमा द्रव्यत्व हुन सक्तैन, किनकि अनेक अवयव द्रव्यात्मक कारणबाट अवयवयुक्त अवयवीरूप कार्य उत्पन्न हुन्छ । शब्द निरवयव भएकाले द्रव्य हुन सक्तैन । त्यस्तै कर्म पनि शब्द हुन सक्तैन । शब्दान्तरका प्रति कर्म हेतु भएकाले कर्ममा शब्दको अन्तर्भाव सम्भव छैन । अर्थात्- शब्दबाट स्वसमानजातीय शब्दको उत्पत्ति हुन्छ भने कर्म स्वयं प्राथमिक शब्दको जनक हुन्छ । यसरी द्रव्य, कर्म, सामान्य, विशेष र समवायपदार्थदेखि भिन्न शेष रहन्छ गुणपदार्थ । गुणदेखि भिन्न द्रव्य आदिदेखि पृथक् भएकाले शब्द गुण हो । यस प्रकारको शेषवत् अनुमानद्वारा शब्दमा गुणत्वको सिद्धि हुन्छ ।

सामान्यतो दृष्ट अनुमान भन्नाले जुन स्थलमा साध्य र साधनको सम्बन्ध प्रत्यक्ष नभएको अवस्थामा कुनै दृष्ट पदार्थको माध्यमले हेतुको सामान्यज्ञान, अर्थात्- सादृश्यात्मक ज्ञानबाट अप्रत्यक्ष साध्यको ज्ञान हुन्छ भने त्यस्तो ज्ञान सामान्यतो दृष्ट अनुमानबाट भएको मानिन्छ । जस्तै- इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख आदि जीवात्माका विशेष गुणहरूबाट आत्माको अनुमान गर्नु सामान्यतो दृष्ट अनुमान हो । इच्छा, द्वेष, सुख आदि गुणहरू द्रव्यमा आश्रित हुन्छन्, त्यस्ता गुणहरूको आश्रय जुन द्रव्य हुन्छ त्यो नै आत्मा हो ।

**(मूलम्) विभागवचनादेव त्रिविधमिति सिद्धे त्रिविधवचनं महतो महाविषयस्य न्यायस्य लघीयसा सूत्रेणोपदेशात् परं वाक्यलाघवं मन्यमानस्याऽन्यस्मिन् वाक्यलाघवेऽनादरः, तथा चायमस्येत्थंभूतेन वाक्यविकल्पेन प्रवृत्तः सिद्धान्ते छले शब्दादिषु च बहुलं समाचारः शास्त्र इति ।**

**सद्विषयञ्च प्रत्यक्षं सदसद्विषयं चानुमानम् । कस्मात् ? *त्रैकाल्यग्रहणात्*- त्रिकालयुक्ता अर्था अनुमानेन गृह्यन्ते भविष्यतीत्यनुमीयते भवतीति चाभूदिति च, असच्च खल्वतीतमनागतञ्चेति ।।५।।**

"सूत्रस्य पूर्ववत्, शेषवत् र सामान्यतो दृष्ट यो अनुमानविभाजक वचनबाट नै अनुमान तीन प्रकारको हुन्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ भने त्यसका लागि **अनुमानं त्रिविधम्** यो पद दिनु व्यर्थ छ" भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- स्वरूप र विषयका दृष्टिले पनि भूत, भविष्यत् र वर्तमान यस्तो महान् विषयले परिपूर्ण न्यायशास्त्रमा उपदेश गरिएको अनुमानप्रतिपादक अत्यन्त लघु सूत्रबाट समग्र अनुमानको उपदेश भएको छ, त्यसकारण त्रिविधपदले युक्त उक्त सूत्र अतिशय लघु छ भन्ने सूत्रगत पदको रहस्यलाई स्वीकार गर्ने महर्षि



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



गौतमको मतमा त्रिविधप्रदुले रहित अन्य वाक्यमा लघुता छ भन्ने कथन आदरको विषय हुन सक्तैन । फलतः सूत्रस्थात्रावधेम् यो पद सर्वथा सार्थक छ । त्यसैले न्यायशास्त्रमा 'त्रिविधम्, द्विविधम्' इत्यादि प्रकारले वाक्यको वैकल्पिक प्रयोगबाट धेरै ठाउँमा यो अनुमानात्मक न्यायको प्रवृत्ति देखिन्छ । अत एव न्यायशास्त्रका सिद्धान्तप्रतिपादक, छल-प्रतिपादक आदि प्रतिपादकसूत्रहरूमा 'सिद्धान्तश्चतुर्विधः, तत् त्रिविधम्' यस्तो उपदेश अनेक स्थलहरूमा भएको पाइन्छ । त्यसमा प्रत्यक्ष प्रमाणले वर्तमान पदार्थलाई मात्र विषय बनाउँछ, अर्थात्- प्रत्यक्ष प्रमाणका विषयहरू वर्तमान- कालिकमात्र हुन्छन् भने अनुमान-प्रमाणले अतीत र अनागत पदार्थलाई पनि विषय बनाउँछ, भन्नुको तात्पर्य अनुमानको प्रवृत्ति अतीत र भविष्यत्कालिक विषयहरूमा पनि हुन्छ, कसरी ? यस्तो शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- त्रैकालिक पदार्थहरूको ज्ञान अनुमानद्वारा हुने भएकाले त्यस्तो सम्भव भएको हो । यसरी भूत, भविष्यत् र वर्तमान त्रिकालयुक्त पदार्थहरूको अनुमानबाट ग्रहण गर्न सकिन्छ । भविष्यति अर्थात्- हुनेछ, यस्तो अनुमान गर्न सकिन्छ । भवति अर्थात्- हुन्छ यस्तो अनुमान र अभूत् अर्थात्- भयो यस प्रकारको अतीतको अनुमान पनि हुन्छ । त्यसमा असत्य अर्थात्- वर्तमानमा न भएका अतीत र भविष्यत्मा हुने विषयको ज्ञान पनि अनुमानप्रमाणबाट नै हुन्छ ।

**(मूलम्) अथोपमानम्-**

अब अनुमाननिरूपणपश्चात् क्रमप्राप्त उपमानप्रमाणको विचार प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम् ।।६।।**

पूर्वदृष्ट- प्रसिद्ध गाई आदिको सादृश्यज्ञानबाट जो साध्य- अज्ञात वनगाई आदिको साधन, अर्थात्- संज्ञा र संज्ञीको सम्बन्धज्ञानबाट हुने जो ज्ञानविशेष हो त्यसैलाई उपमान भनिन्छ । 'गाईजस्तै गवय हुन्छ' यस वाक्यमा **'गवय'** यो पद वनगाई यस पदार्थको वाचक हो । ती दुई बीचको वाच्य-वाचक-भावसम्बन्धको ज्ञानबाट प्रसिद्ध गाईसँग वनगाईको सादृश्यज्ञान करण हुन्छ । त्यसैलाई उपमान-प्रमाण भनिन्छ ।।६।।

**(मूलम्) प्रज्ञातेन सामान्यात्प्रज्ञापनीयस्य प्रज्ञापनमुपमानमिति । यथा गौरेवं गवय इति । किं पुनरत्रोपमानेन क्रियते ? यदा खल्वयं गवा समानधर्म प्रतिपद्यते तदा प्रत्यक्षतस्तमर्थं प्रतिपद्यत इति ? समाख्यासम्बन्धप्रतिपत्तिरूपमानार्थ इत्याह । *यथा गौरेवं गवय* इत्युपमाने प्रयुक्ते गवा समानधर्ममर्थमिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुपलभमानोऽस्य गवयशब्दः सञ्ज्ञेति सञ्ज्ञासञ्ज्ञिसम्बन्धं प्रतिपद्यत इति । *यथा मुद्गस्तथा मुद्गपर्णी, यथा माषस्तथा***



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



[illegible]मान प्रयुक्ते उपमानात्सञ्ज्ञासञ्ज्ञिसम्बन्धं प्रतिपद्यमानस्तामोषधीं भेषज्यायाऽऽहरति । [illegible] लोके [illegible] बुभुत्सितव्य इति ।

राम्ररी ज्ञानको विषय भएको यस्तो दृष्ट गाई आदि पदार्थसँग मिल्ने धेरै समानधर्मले युक्त यस्तो ज्ञान गर्न योग्य 'गवय' आदि पद र तत्पदबोधित गवय- वनगाई आदि पदार्थको सम्बन्धलाई विषय बनाउने जुन ज्ञान हुन्छ त्यसैलाई उपमानप्रमाण भनिन्छ । जस्तै जुन किसिमको गाई हुन्छ, त्यस्तै गवय हुन्छ, यस्तो ज्ञानविशेष नै उपमान हो । यसमा कुनै पुरूष जब जङ्गल जान्छ, अनि प्रत्यक्षतः त्यहाँ कुनै वन्य प्राणीलाई देख्दछ त्यसबेला उसलाई यो देखिएको वन्यप्राणी 'वनगाई' हो भन्ने यस्तो ज्ञान हुन्छ । यो ज्ञान पहिले भएको **गोसदृशो गवयः** यस्तो सादृश्यज्ञानबाट सम्भव भएको हो । त्यसकारण यस्तो ज्ञान प्रत्यक्ष हुन सक्तैन । किनभने संज्ञाशब्दको अर्थ संज्ञा र संज्ञीको सम्बन्धको ज्ञान हो । यसप्रकारको पद र पदबोधित अर्थसँगको सम्बन्धको विषयज्ञानबाट हुने ज्ञान नै उपमानको फल हो भनी भाष्यकार स्पष्ट गर्नुहुन्छ- **जस्तै गाई त्यस्तै प्रकारको गवय** (वनगाई), यसप्रकार कुनै अरण्यवासी पुरूषले उपमान-वाक्यको प्रयोग गरेपछि वनमा गएका अवसरमा पूर्ववाक्य श्रवण गरेको व्यक्तिले इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट गाईका समान धर्महरूले युक्त कुनै वन्य प्राणीलाई देख्दछ अनि **गोसदृशो गवयः** भन्ने वाक्यको गवयशब्द हो भन्ने यस्तो ज्ञान उक्त व्यक्तिलाई हुन्छ, त्यसपछि उसलाई संज्ञा र संज्ञीको सम्बन्धको ज्ञान हुन्छ, अर्थात्- **गोसदृशो गवयः** यो गवयशब्द (वनगाई) को वाचक हो, त्यसकारण यो दुईको बीचमा वाच्य-वाचक-भावात्मक सम्बन्ध छ भन्ने विषयको निश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ । यस्तो सम्बन्धको निश्चय हुनु नै उपमानको प्रयोजन हो भन्ने विषय पहिले नै स्पष्ट गरिसकिएको छ । त्यस्तै अरू उदाहरणहरू पनि छन्, जस्तै- मुद्ग जस्तै मुद्गपर्णी, मास जस्तै मासपर्णी । यस्ता उपमानघटित वाक्य प्रयोग गरेपछि उपमानबाट, अर्थात्- सादृश्य ज्ञानबाट संज्ञा र संज्ञीको सम्बन्धलाई जान्दै त्यस्ता औषधिलाई रोगनिवृत्तिका लागि ल्याउँछ । यस्तै प्रकारले लोकमा अन्य उपमानका उदाहरणहरू स्वयं बुझ्नुपर्दछ ।

**(मूलम्) अथ शब्दः -**

उपमान निरूपणपश्चात् अब क्रमप्राप्त शब्दप्रमाणको विचार प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) आप्तोपदेशः शब्द ।।७।।**

आप्तपदको अर्थ यथार्थवक्ता हुन्छ । त्यस्ता वक्ता न्याय-वैशेषिकशास्त्रका प्रवर्तक कणाद, गौतम आदि आचार्यहरू हुनुहुन्छ । उहाँहरूको उपदेशलाई शब्द भनिन्छ ।।७।।

**(मूलम्) आप्तः खलु साक्षात्कृतधर्मा यथादृष्टस्यार्थस्य चिख्यापयिषया प्रयुक्त उपदेष्टा । साक्षात्करणमर्थस्याप्तिः, तया प्रवर्तत इत्याप्तः । ऋष्यार्यम्लेच्छानां**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF - Delhi



समानं लक्षणम् । तथा च सर्वेषां व्यवहाराः प्रवर्तन्त इति । एवमार्ष प्रमाणैर्देवमनुष्यातिरश्चां व्यवहाराः प्रकल्पन्ते, नासोऽन्यथात ।

पदार्थको स्वरूपलाई यथार्थज्ञानका साथ साक्षात्कार गर्ने, जुन रूपले पदार्थलाई जानेको छ तदनुरूप नै अरूलाई बुझाउने इच्छाले प्रेरित भई यथार्थ पदार्थको उपदेष्टा महापुरूषलाई नै आप्त भनिन्छ । अब भाष्यकार आप्तको व्युत्पत्तिगत अर्थ गर्दै भन्नुहुन्छ-पदार्थको यथार्थतः साक्षत्कार हुनु नै आप्ति हुन्छ । त्यसबाट प्रवृत्त भई पदार्थको उपदेश गर्नेलाई आप्त भनिन्छ, अर्थात्- पदार्थको साक्षात्कारपूर्वक यथार्थ पदार्थको उपदेश गर्न प्रवृत्त हुने पुरूषलाई आप्त भनिन्छ । यस्तो आप्तको लक्षण ऋषि, आर्य र म्लेच्छ सबैमा समान हुन्छ, किनकि जो आप्त महापुरूषहरू हुनुहुन्छ, उहाँहरूले पदार्थको यथार्थ स्वरूपलाई राम्ररी जानेर मात्र पदार्थोपदेश गर्नुहुन्छ । यस किसिमको आप्तोपदेशबाट नै सबै विवेकी प्राणीहरूका व्यवहारहरू निष्पन्न हुन्छन् । यसरी प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द यी चार प्रमाणबाट नै देवता मनुष्य, पशु, पंक्षी, आदिका व्यवहारहरू चल्छन् । अन्यथा लोकव्यवहारहरू राम्ररी सम्पन्न हुन सक्तैनन् अर्थात्- यी प्रमाणहरूको अभावमा वा प्रमाण जस्तो भान हुने तर वास्तविक प्रमाण नभएको स्थितिमा कुनै पनि व्यवहारहरू निष्पन्न हुन सक्तैनन् ।

अब सूत्रकार शब्दका भेदहरू प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स द्विविधो दृष्टार्थत्वात् ।।८।।**

त्यो आप्तोपदेश शब्द दृष्ट र अदृष्टका भेदले दुई किसिमको हुन्छ ।।८।।

**(मूलम्) यस्येह दृश्यतेऽर्थः स दृष्टार्थः । यस्याऽमुत्र प्रतीयते सोऽदृष्टार्थः । एवमृषिलौकिकवाक्यानां विभाग इति । किमर्थं पुनरिदमुच्यते ? स न मन्येत दृष्टार्थ एवाऽऽप्तोपदेशः प्रमाणम्, अर्थस्यावधारणादिति, अदृष्टार्थोऽपि प्रमाणमर्थस्यानुमानादिति । *इति प्रमाणभाष्यम् ।***

प्रत्यक्षबाट जुन शब्दको अर्थ यही लोकमा प्रतीत हुन्छ, त्यसलाई दृष्ट अर्थ भनिन्छ भने जुन शब्दको अर्थ अनुमानद्वारा परलोकमा प्रतीत हुन्छ त्यसलाई अदृष्ट अर्थ भनिन्छ । यसप्रकार ऋषिवाक्य र लौकिक वाक्यहरूको विभाग गरिएको छ । पुनः यस्तो विभागको कथन के का लागि ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- राग आदि दोषले युक्त लौकिक व्यक्तिले प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा सिद्ध पदार्थमात्र आप्तको उपदेश हो, अर्थात्- प्रत्यक्षसिद्ध पदार्थको निश्चयात्मक ज्ञान भएकाले त्यो मात्र प्रमाण हुन्छ भन्ने बुझून् भन्ने हेतुले यस्तो विभाग गरिएको हो । एतावता, जसरी प्रत्यक्षद्वारा निश्चय भएकाले प्रत्यक्षसिद्ध अर्थको उपदेश प्रमाण हुन्छ, त्यसरी नै स्वर्ग, नरक आदि अदृष्ट अर्थको निश्चय पनि अनुमानप्रमाणद्वारा सम्भव हुने हुँदा त्यस्तो अर्थको प्रतिपादक शब्दको उपदेश पनि प्रमाण हुन्छ । यसप्रकार प्रमाणभाष्य पूर्ण हुन्छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



*इति षड्भिः सूत्रैः प्रमाणलक्षणप्रकरणम् ।*

*यसरी पूर्वोक्त छ सूत्रहरूबाट प्रमाणलक्षणको प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

(मूलम्) किं पुनरनेन प्रमाणेनार्थजातं प्रमातव्यमिति ? तदुच्यते-

पुनः यी प्रमाणहरूबाट कुन प्रमेयसमुदायको निश्चय गर्नुपर्दछ ? भन्ने जिज्ञासा हुँदा सूत्रकार प्रमेयविभाजक सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ–

(सूत्रम्) आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् ।।९।।

आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख र अपवर्ग गरी बाह्र विशेष प्रमेयहरू छन् । ज्ञान गर्न योग्य पदार्थलाई प्रमेय भनिन्छ ।।९।।

(मूलम्) तत्र आत्मा सर्वस्य द्रष्टा सर्वस्य भोक्ता सर्वज्ञः सर्वानुभवी । तस्य भोगायतनं शरीरम् । भोगसाधनानीन्द्रियाणि । भोक्तव्या इन्द्रियार्थाः । भोगो बुद्धिः । सर्वार्थोपलब्धौ नेन्द्रियाणि प्रभवन्तीति सर्वविषमन्तःकरणं मनः । शरीरेन्द्रियार्थबुद्धिसुखवेदनानां निर्वृत्तिकारणं प्रवृत्तिः, दोषाश्च । नाऽस्येदं शरीरमपूर्वमनुत्तरं च पूर्वशरीराणामादिर्नास्ति उत्तरेषामपवर्गोऽन्त इति प्रेत्यभावः । ससाधनसुखदुःखोपभोगः फलम् । दुःखमिति नेदमनुकूलवेदनीयस्य सुखस्य प्रतीतेः प्रत्याख्यानम् । किं तर्हि ? जन्मन एवेदं सुखसाधनस्य दुःखानुसङ्गात् दुःखेनाऽविप्रयोगाद् विविधबाधनायोगाद् दुःखमिति समाधिभावनमुपदिश्यते । समाहितो भावयति, भावयन्निर्विद्यते, निर्विण्णस्य वैराग्यम्, विरक्तस्यापवर्ग इति । जन्ममरणप्रबन्धोच्छेदः सर्वदुःखप्रहाणमपवर्ग इति । अस्त्यन्यदपि द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः प्रमेयम्, तद्भेदेन चाऽपरिसङ्ख्येयम् । अस्य तु तत्त्वज्ञानादपवर्गो मिथ्याज्ञानात्संसार इत्यत एतदुपदिष्टं विशेषेणेति ।

ती पूर्वोपदिष्ट बाह्र प्रमेयहरूमध्ये सबैको द्रष्टा, सबैको भोक्ता, सर्वज्ञ र सर्वानुभवी आत्मा हुन्छ । त्यस्तो आत्माको भोगको आश्रयलाई शरीर भनिन्छ, । भोगका साधन इन्द्रियहरू हुन्छन् । भोग गर्न योग्य रूप, रस, गन्ध, आदि इन्द्रियका विषयहरू हुन् । सुख, दुःखको साक्षात्कारात्मक भोगलाई बुद्धि भनिन्छ । सर्वविषयक ज्ञानमा बाह्य चक्षु आदि इन्द्रियहरू समर्थ हुन सक्तैनन्, त्यसकारण सर्वविषयक ज्ञानको अन्तःकरण मन हुन्छ । शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, सुख र हर्ष-शोकात्मक वेदनाको निष्पत्तिका कारण प्रवृत्ति र दोषहरू पनि हुन्छन् । यस्तो आत्माको शरीर पूर्वशरीररहित हुँदैन, अर्थात्- यसभन्दा पूर्वमा पनि शरीर हुन्छ । त्यस्तै यो शरीर उत्तरशरीररहित पनि हुँदैन । यसपछि पनि शरीर हुन्छ । यसरी शरीरको परम्परा अनादि छ । फलतः पूर्वशरीरहरूको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रारम्भ छैन त्यसैले अनादि छ, उत्तरवर्त्ती शरीरहरूको अन्त नै अपवर्ग हो । यस किसिमको जन्म र मरणको परम्परा- प्रवाहलाई नै प्रेत्यभाव भनिन्छ ।

साधनयुक्त सुख र दुःखको उपभोगलाई फल भनिन्छ । यहाँ सूत्रकारले दुःखको स्वरूपको मात्र उपदेश गर्नुको आशय चाहिँ अनुकूल अनुभवयोग्य सुखविषयक प्रतीतिको निषेध होइन, अर्थात्- सूत्रमा दुःखमात्रको उपदेश छ, त्यसको तात्पर्य सुखको निषेध होइन । त्यसो भए के हो त ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- जन्मदेखि लिएर प्राणीले धेरैजसो दुःखको अनुभव गरिरहेको हुन्छ । किनकि सुखसाधनविशिष्ट प्राणीलाई दुःखको सम्बन्ध रहिरहेको देखिन्छ । यसरी नानाविध पीडाहरूको सम्बन्धले युक्त यो संसारबाट निवृत्त हुनका लागि दुःखात्मक प्रमेयको उपदेश सूत्रमा गरिएको हो । एतावता, दुःखलाई जानेपछि समाधियुक्त आत्मनिष्ठ पुरूषले दुःखात्मक संसारलाई राम्ररी निश्चय गर्न सक्तछ । तत्पश्चात् त्यस्तो संसारबाट विमुख हुन प्रवृत्त हुन्छ । अनि, आसक्तिरहित जीवनमा संसारप्रति वैराग्य आउँछ, त्यस्तो विरक्त जीवलाई मोक्षको लाभ हुन्छ । यसप्रकार जन्म र मरणको जो प्रबन्ध हो, त्यसको उच्छेद र सम्पूर्ण दुःखको निर्मूलन नै अपवर्ग हो भन्ने न्यायदर्शनको सिद्धान्त छ । यद्यपि द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय नामक अरू पनि प्रमेयहरू छन्, त्यस्तै तिनका भेद, उपभेदहरू गरी असंख्य प्रमेय पदार्थहरू छन् । तर, सूत्रमा उपदिष्ट आत्मा आदि बाह्य प्रमेयतत्त्वको ज्ञानबाट मोक्ष हुन्छ, अनि त्यसको विपरीत मिथ्या ज्ञानबाट दुःखात्मक संसारतिर प्रवृत्ति हुन्छ । अतः यी आत्मा आदि बाह्य प्रमेयहरूको विशेषप्रकारले सूत्रमा उपदेश गरिएको हो ।

**(मूलम्) तत्र आत्मा तावत्प्रत्यक्षतो न गृह्यते । स किमाप्तोपदेशमात्रादेव प्रतिपद्यत इति ? नेत्युच्यते । अनुमानाच्च प्रतिपत्तव्य इति । कथम् ?**

ती प्रमेयहरूको प्रत्यक्ष प्रमाणबाट आत्माको ज्ञान हुन सक्तैन । त्यस्तै ती आप्त पुरूषहरूको उपदेशबाट मात्र पनि आत्माको प्रतीति सम्भव छैन । त्यसकारण, आत्मा छैन भन्नु उचित हुन्न, किनकि अनुमान-प्रमाणद्वारा आत्मालाई जान्नुपर्दछ । त्यो कसरी हुन सक्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् ।।१०।।**

इच्छा, द्वेष, प्रयत्न सुख, दुःख र ज्ञान यी आत्माका साधक लिङ्ग हुन्, अर्थात्- आत्माका साधक प्रमाण हुन् ।।१०।।

**(मूलम्) यज्जातीयस्यार्थस्य सन्निकर्षात्सुखमात्मोपलब्धवान्, तज्जातीयमेवार्थ पश्यन्नुपादातुमिच्छति, सेयमादातुमिच्छा एकस्यानेकार्थदर्शिनो दर्शनप्रतिसन्धानाद्भवन्ति लिङ्गमात्मनः । नियतविषये हि बुद्धिभेदमात्रे न सम्भवति, देहान्तरवदिति । एवमेकस्यानेकार्थदर्शिनो दर्शनप्रतिसन्धानात् दुःखहेतौ द्वेषः ।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यज्जातीयोऽस्यार्थः सुखहेतुः प्रसिद्धस्तज्जातीयमर्थं पश्यन्नादातुं प्रयतते । सोऽयं प्रयत्नः एकमनेकार्थदर्शनं दर्शनान्तरस्मरणान्तरेण न स्यात् । नियतविषये हि बुद्धिभेदमात्रे न सम्भवति, देहान्तरवदिति । एतेन दुःखहेतौ प्रयत्नो व्याख्यातः । सुखदुःखस्मृत्या चायं तत्साधनमाददानः सुखमपलभते, दुखमुपलभते, सुखदुःखे वेदयते । पूर्वोक्त एव हेतुः । बुभुत्समानः खल्वयं विमृशति किं स्विदिति, विमृशँश्च जानीते इदमिति, तदिदं ज्ञानं बुभुत्साविमर्शाभ्यामभिन्नकर्तृकं गृह्यमाणमात्मलिङ्गम् । पूर्वोक्त एव हेतुरिति । तत्र देहान्तरवदिति विभज्यते । यथाऽनात्मवादिनो देहान्तरेषु नियतविषया बुद्धिभेदा न प्रतिसन्धीयन्ते तथैकदेहविषया अपि न प्रतिसन्धीयेरन्, अविशेषात् । सोऽयमेकसत्त्वस्य समाचारः स्वयं दृष्टस्य स्मरणम्, नान्यदृष्टस्य, नाऽदृष्टस्येति । एवं खलु नानासत्त्वानां समाचारोऽन्यदृष्टमन्यो न स्मरतीति । तदेतदुभयमशक्यमनात्मवादिना व्यवस्थापयितुमित्येवमुपपन्नमस्त्यात्मेति ।

जुन जातीय मधुर आदि पदार्थको सम्बन्धबाट आत्माले सुखको अनुभव गरेको थियो, तज्जातीय मधुर आदि पदार्थलाई हेर्दै त्यही पदार्थको ग्रहण गर्ने इच्छा गर्छ, त्यस्तो यो ग्रहण गर्ने जो इच्छा हो, यस किसिमको अनेक पदार्थलाई देख्ने एउटै पुरूषको ती ती पदार्थजन्य पूर्वमा भएको सुखविषयक अनुभवको स्मरणबाट उत्पन्न हुने इच्छा नै आत्माको सिद्धिमा प्रमाण हुन्छ । यसरी नित्य आत्माका विरोधी बुद्धिविशेषलाई नै आत्माका रूपमा स्वीकार गर्ने बौद्धको मतमा उक्त प्रकारको इच्छा आत्मामा सम्भव छैन । किनकि बुद्धि नियतविषयिणी हुन्छ, जुन बुद्धिले घटपदार्थलाई विषय बनाएको हुन्छ त्यसले घट भिन्न पटलाई विषय बनाउन सक्तैन । अन्य देहको समान, जस्तै कृष्णले देखेको पदार्थलाई रामले स्मरण गर्न सक्तैन । पूर्वदृष्ट वस्तुको मात्र स्मरण हुन सक्तछ, पूर्वमा अदृष्ट वस्तुको स्मरण हुन सक्तैन तर नित्य आत्मा मानेको पक्षमा चाहिँ उक्त इच्छा सम्भव छ ।

यस्तै प्रकारले द्वेषबाट पनि नित्य आत्माको सिद्धि हुन्छ । कसरी भन्दा- अनेक पदार्थलाई प्रत्यक्ष गरिरहेको एउटै नित्य आत्माले जुन जातीय पदार्थबाट उत्पन्न पूर्वदुःखानुभवको स्मरणबाट पूर्वोक्त किसिमको दुःखको कारणरूप पदार्थमा द्वेष हुन्छ । त्यस्तो द्वेष नित्य आत्मालाई स्वीकार गरेको पक्षमा मात्र सम्भव छ । किनकि नित्य एउटै आत्मामा दर्शन र स्मरण हुन सक्तछ । यसरी नित्य आत्माको सिद्धिमा द्वेष पनि प्रमाण हुन्छ । त्यस्तै जुन जातीय पदार्थ यस आत्माका लागि सुखको कारण हुन्छ भनी प्रसिद्ध छ, तज्जातीय पदार्थलाई आत्माले प्रत्यक्ष गर्दै त्यस्तो पदार्थलाई ग्रहण गर्न प्रयत्न गर्छ । त्यस्तो यो प्रयत्न चाहिँ पूर्ववत् अनेक पदार्थलाई प्रत्यक्ष गर्ने तज्जतीय पदार्थविषयक अनुभवको स्मरणकर्ता नित्य आत्मालाई स्वीकार नगरी सम्भव हुन सक्तैन । यदि



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नियतविषयिणी बुद्धिलाई मात्र आत्मा मान्ने हो भने एउटाले देखेका पदार्थका स्मरण अर्कोलाई नहुने हुँदा सुखजनक पदार्थका प्राप्तिका लागि प्रयत्न हुन सक्तैन, अन्य देहको समान, अर्थात्- जसरी एउटा शरीरधारी प्राणीले देखेको वस्तुको स्मरण अर्को देहधारीले गर्न सक्तैन, त्यसरी नै अनित्य बुद्धिमात्रलाई आत्मा मान्ने हो भने पूर्वदृष्ट पदार्थको स्मृति हुन सक्तैन । यसरी सुखजनक पदार्थको ग्रहणको सम्बन्धमा निरूपण गरिएको प्रक्रियाबाट दुःखको कारण जुन पदार्थ हो त्यसको त्याग गर्ने प्रयत्नको पनि व्याख्या भएको छ । अर्थात्- उक्त प्रकारले प्रयत्नद्वारा पनि नित्य आत्माको सिद्धि हुन्छ । सुख र दुःखको स्मृतिबाट पनि यो आत्माले त्यसका साधनहरूलाई ग्रहण गर्दै सुखका साधनलाई ग्रहण गरेको छ भने सुखलाई प्राप्त गर्छ, दुःखका साधनलाई ग्रहण गरेको छ भने दुःखलाई । यसरी आत्माले सुख र दुःखको अनुभव गर्छ । यसको हेतुको निरूपण चाहिँ पहिले नै भइसकेको छ ।

बोध गर्न चाहिँरहेको आत्माले विचार गर्छ- यो के हो ? त्यस्तो विचार गरिरहेको आत्मालाई ज्ञान हुन्छ- यो यही हो । यसरी जान्ने इच्छा र विचार गर्ने एककर्तृक नित्य एउटै आत्मा सिद्ध हुन्छ । फलतः ग्रहण भइरहेको ज्ञान पनि नित्य आत्माको सिद्धिमा प्रमाण हुन्छ । अर्थात्- अनुभवकर्ता र स्मरणकर्ता भिन्नभिन्न होइन, एउटै आत्मा हो भन्ने यो विषय पनि उक्त प्रकारको ज्ञानबाट सिद्ध हुन्छ । यो आत्मसाधक ज्ञानात्मक हेतु पहिले बताइएको नै हो । अर्थात्- अनुभव र स्मरणका आधारमा यो पनि पहिले नै निरूपण भइसकेको आत्माको साधक हेतु हो । त्यसमा देहान्तरवत् 'अरू देहजस्तै' यो दृष्टान्त पृथक् रूपले विभाजन गरिएको छ । जस्तै- अनित्य आत्मवादी बौद्धहरूको मतमा अन्य देहगत नियतविषयक बुद्धिव्यक्तिहरूको त्यसदेखि भिन्न देहगत नियत विषयक बुद्धिव्यक्तिहरूद्वारा स्मरण हुन सक्तैन । किनकि बुद्धिगत व्यक्तिभेदको कारण चैत्रलाई भएको ज्ञानको स्मरण मैत्रलाई हुन सक्तैन । त्यस्तै एकदेहगत बुद्धिव्यक्तिहरूको स्मरण पनि एकदेहगत बुद्धिव्यक्तिहरूद्वारा सम्भव छैन । किनभने बुद्धिव्यक्तिका भेदहरू क्षणिक भएको कारण देहगत बुद्धिका भेदहरू पनि भिन्न हुन सक्तैनन्, अर्थात्- एउटै हुन्छन् । यसरी अनुभवकर्ता र प्रतिसन्धानकर्ता भिन्न-भिन्न भएको कारण अनित्य आत्मवादी बौद्धको मतमा स्मरणात्मक ज्ञानको उपपत्ति हुन सक्तैन । एतावता त्यस्तो आत्मा एउटै हो भन्ने वेदान्त मत पनि उपपादित हुन्छ । जस्तै जसले जुन पदार्थलाई देखेको छ त्यसलाई त्यही पदार्थको नै स्मरण हुन्छ, न कि अरूलाई । त्यस्तै नदेखेको पदार्थको पनि स्मरण हुन सक्तैन । यस्तै किसिमले अनेक नित्य जीवात्मालाई स्वीकार गर्ने नैयायिक आदिको पनि यही सिद्धान्त अभीष्ट छ । किनकि अन्य प्राणीले देखेको पदार्थलाई अन्य प्राणीले स्मरण गर्नसक्तैन । फलतः यी दुवै प्रकारका सैद्धान्तिक



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



व्यवहारलाई अनित्यआत्मवादी बौद्धहरूले व्यवस्थापित गर्न सक्तैनन् । यसकारण अनित्य ज्ञानभन्दा भिन्न विलक्षण अनुभवकर्ता र स्मरणकर्ता नित्य उटै आत्मा छ भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ ।

**(मूलम्) तस्य भोगाधिष्ठानम् ।**

यस प्रकारको आत्माको भोगको आश्रय शरीर हुन्छ जसको स्वरूप यस प्रकार -

**(सूत्रम्) चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम् ।।११।।**

चेष्टा, इन्द्रिय र अर्थको जो आश्रय हुन्छ त्यसलाई शरीर भनिन्छ ।।११।।

**(मूलम्) कथं चेष्टाश्रयः ? ईप्सितं जिहासितं वाऽर्थमधिकृत्येप्साजिहासाप्रयुक्तस्य तदुपायानुष्ठानलक्षणा समीहा चेष्टा, सा यत्र वर्त्तते तच्छरीरम् । कथमिन्द्रियाश्रयः ? यस्यानुग्रहेणाऽनुगृहीतानि उपघाते चोपहतानि स्वविषयेषु साध्वसाधुषु वर्तन्ते स एषमाश्रयः तच्छरीरम् । कथमर्थाश्रयः ? यस्मिन्नायतने इन्द्रियार्थसन्निकर्षादुत्पन्नयोः सुखदुःखयोः प्रतिसंवेदनं प्रवर्तते स एषामाश्रयः तच्छरीरमिति ।**

कसरी चेष्टाको आश्रय शरीर हुन्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- प्राप्त गर्न चाहेको वा त्याग गर्न चाहेको पदार्थलाई जानेर वा प्राप्त गरेर त्यस्तो पदार्थको प्राप्ति गर्ने इच्छा र त्याग गर्ने इच्छाले प्रेरित जो प्राप्त गर्ने वा परित्याग गर्ने उपायस्वरूप अनुष्ठानात्मक क्रियाविशेष नै समीहा हो, त्यसैलाई चेष्टा भनिन्छ । यस्तो चेष्टाको प्रवृत्ति जसमा हुन्छ त्यो नै शरीर हो । यसरी चेष्टाको आश्रय शरीर हुन्छ । इन्द्रियहरूको आश्रय शरीर कसरी हुन सक्छ ? भन्ने जिज्ञासाको समाधान गर्दै भाष्यमा भनिएको छ- जुन शरीरको अनुग्रहले अनुगृहीत इन्द्रिय तथा जसको नाशपश्चात् नष्ट इन्द्रियहरू आ-आफ्ना राम्रा-नराम्रा विषयहरूमा प्रवृत्त हुन्छन्, जो त्यस्ता विषयहरूको आश्रय हुन्छ त्यो नै शरीर हो । यसरी इन्द्रियहरूको आश्रय शरीर हुन्छ ।

अब अर्थको आश्रय शरीर कसरी हुन्छ ? भन्ने यस्तो प्रश्नको उत्तरमा भनिन्छ- जुन शरीरको आश्रयमा इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट उत्पन्न सुख दुःखको ज्ञान र स्मरणद्वारा यो आत्मा प्रवृत्त हुन्छ, त्यस्ता रूप, रस आदि विषयहरूको जो आश्रय हुन्छ त्यो नै शरीर हो ।

**(मूलम्) भोगसाधनानि पुनः -**

अब भोगका साधनहरू के हुन्, त्यसको उपदेश अग्रिम सूत्रबाट गरिन्छ ।

**(सूत्रम्) घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः ।।१२।।**

पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाश यी महाभूतहरूबाट घ्राण, रसन, चक्षु, त्वक् र श्रोत्र यी पाँच ज्ञानेन्द्रियहरू उत्पन्न हुन्छन् ।।१२।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(मूलम्) जिघ्रत्यनेन घ्राणं गन्धं गृह्णातीति । रसयत्यनेनेति रसन गृह्णातीति । वष्टेऽनेनेति चक्षू रूपं पश्यतीति । त्वक्स्थानमिन्द्रियं त्वक् तदुपचारः स्थानादिति । श्रृणोत्यनेनेति श्रोत्रं शब्दं गृह्णातीति । ए समाख्यानिर्वचनसामर्थ्याद् बोध्यं स्वविषयग्रहणलक्षणानीन्द्रियाणीति । भूतेभ्य इति । नानाप्रकृतीनामेषां सतां विषयनियमः, नैकप्रकृतीनाम् । सति च विषयनिय स्वविषयग्रहणलक्षणत्वं भवतीति ।

जसबाट गन्धको ग्रहण हुन्छ, त्यसलाई घ्राणेन्द्रिय भनिन्छ । त्यस इन्द्रियले गन्धको ग्रहण गर्छ । जसबाट रसको ज्ञान हुन्छ त्यो रसनेन्द्रिय हो त्यस इन्द्रियले रसलाई ग्रहण गर्छ । जसबाट रूपको प्रत्यक्ष हुन्छ त्यो चक्षु हो । त्यसले रूपको प्रत्यक्ष गर्छ । त्वक्मा स्थित इन्द्रियलाई त्वगिन्द्रिय भनिन्छ । यहाँ त्वक् शब्दको त्वगिन्द्रियमा लक्षणा हुन्छ । किनकि त्यगिन्द्रियको स्थान त्वक् (छाला) हुन्छ । जुन इन्द्रियबाट शब्दको श्रवण हुन्छ, त्यसलाई श्रोत्र भनिन्छ । त्यसले शब्दको ग्रहण गर्छ । यसरी उक्त प्रकारको व्युत्पत्तिगत सामर्थ्यद्वारा आ-आफ्ना विषयहरूको ग्रहणात्मकता नै ती ती इन्द्रियहरूका स्वरूप हुन्छन्, अर्थात्- ती ती विषयहरूलाई ग्रहण गर्ने सामार्थ्यशाली इन्द्रियहरू हुन्छन् । पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाशबाट उत्पन्न भिन्न-भिन्न प्रकृतिका यी इन्द्रियहरू भएको स्थितिमा ती ती निश्चित विषयहरूको ग्रहण हुन्छ । घ्राणेन्द्रियबाट गन्धको नै ज्ञान हुन्छ, रसनेन्द्रियबाट रसको नै । किनकि यिनीहरूको प्रकृति एकै किसिमको हुँदैन, अर्थात्- नाना प्रकृतिका इन्द्रियहरू हुन्छन् । यसरी विषयगत नियम भएकाले स्वविषयग्राहकत्व नै तत्तत् इन्द्रियहरूका तत्तत् लक्षणहरू हुन्छन् । जस्तै गन्ध ग्रहण गर्ने इन्द्रिय घ्राण हुन्छ । यसमा स्व भनेको गन्ध आदि विषय, त्यसलाई ग्रहण गर्नु नै घ्राणेन्द्रियको स्वरूप हो, त्यस्तै अन्य इन्द्रियहरूका लक्षणहरू पनि सम्झनुपर्दछ ।

(मूलम्) कानि पुनरिन्द्रियकारणानि ?

पुनः इन्द्रियका कारणहरू के हुन् त ? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशमिति भूतानि ।।१३।।

पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकश यी पञ्च भूतद्रव्यहरू नै क्रमशः घ्राण, रस, चक्षु, त्वक् र श्रोत्रका कारण हुन् ।।१३।।

(मूलम्) संज्ञाशब्दैः पृथगुपदेशो विभक्तानां भूतानां सुवचं कार्य भविष्यतीति ।

सूत्रद्वारा विभक्त पञ्च भूतद्रव्यहरूका पृथिवी, जल आदि संज्ञाशब्दले उपदेश भएको छ, जसले गर्दा भूतेन्द्रियका लक्षणहरू राम्ररी निर्दिष्ट हुनेछन् ।

(मूलम्) इमे तु खलु-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पृथिवी आदिका गन्ध आदि विषयहरू निम्नानुसार छन्, जसको सूत्रद्वारा उपदेश गरिन्छ-

(सूत्रम्) गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणास्तदर्थाः ।।१४।।

पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाशका क्रमशः गन्ध, रस, रूप, स्पर्श र शब्द यी विशेष गुणहरू हुन् ।।१४।।

(मूलम्) पृथिव्यादीनां यथाविनियोगं गुणा इन्द्रियाणां यथाक्रममर्था विषया इति ।।१४।।

पृथिवी, जल, आदि द्रव्यका यथाक्रमले गन्ध, रस आदि विशेषगुणहरू हुन् भने ती विशेष गुणहरू नै क्रमैले घ्राण, रसना आदि पाँच ज्ञानेन्द्रियका अर्थ हुन् र तिनैलाई विषय भनिन्छ ।

(मूलम्) अचेतनस्य करणस्य बुद्धेर्ज्ञानं वृत्तिः, चेतनस्याकर्तुरूपलब्धिरिति युक्तिविरुद्धमर्थ प्रत्याचक्षाणक इवेदमाह-

साङ्ख्यमतमा चेतनरहित बुद्धिस्वरूप करणको व्यापारविशेष नै ज्ञान हुन्छ । त्यसैलाई कर्तृत्वरहित चेतन पुरुषको उपलब्धि हुन्छ भन्ने यस्तो युक्तिविरुद्ध साङ्ख्यमतको खण्डन गर्दै सूत्रकार क्रमप्राप्त बुद्धिको स्वरूपको उपदेश अग्रिमसूत्रबाट गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) बुद्धिरूपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् ।।१५।।

बुद्धि, उपलब्धि र ज्ञान यी शब्दहरू भिन्नार्थक होइनन् अर्थात् समानार्थक हुन् ।।१५।।

(मूलम्) नाचेतनस्य करणस्य बुद्धेर्ज्ञानं भवितुमर्हति, तद्धि चेतनं स्यात्, एकश्चायं चेतनो देहेन्द्रियसङ्घातव्यतिरिक्त इति । प्रमेयलक्षणार्थस्य वाक्यस्यान्यार्थप्रकाशनमुपपत्तिसामर्थ्यादिति ।।१५।।

अचेतन करणात्मक जो बुद्धि हो त्यसको ज्ञान नै व्यापार हुन्छ भन्ने साङ्ख्यसिद्धान्त छ, त्यो सिद्धान्त युक्तिसम्मत छैन । किनकि यो स्विकार्दा त्यस्तो बुद्धि नै ज्ञानविशिष्ट चेतन होस् भन्ने आपत्ति हुन्छ, जब कि यो चेतन एक छ अनि देह, इन्द्रियसमुदायदेखि अतिरिक्त छ । यसरी युक्तिको बलले बुद्धिरूप प्रमेयको लक्षण बताउने क्रममा सूत्रस्थ वाक्यको आशय साङ्ख्यमतको खण्डनात्मक अन्यार्थप्रकाशन हो, अर्थात्- बुद्धिको लक्षण गर्दै साङ्ख्यमतको खण्डन गर्नु नै उक्त सूत्रस्थ वाक्यको तात्पर्य हो ।

(मूलम्) स्मृत्यनुमानागमसंशयप्रतिभास्वरूपस्वप्नज्ञानोहाः सुखादिप्रत्यक्षमिच्छादयश्च मनसो लिङ्गानि । तेषु सत्स्वियमपि-

स्मृति, अनुमान, आगम, संशय, प्रतिभा, स्वप्न, ज्ञान र तर्क त्यस्तै सुख, दुःख, आदिको मानस प्रत्यक्ष र इच्छा, आदि गुण पनि मनका साधक प्रमाण



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन् । यी प्रमाणहरू हुदाँहुँदै पनि एकै कालमा ज्ञानको अनुत्पत्ति पनि मन सिद्धिमा प्रमाण हुन्छ भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम् ।।१६।।**

एकै कालमा आत्मा इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष भएको स्थितिमा पनि रूप, रस आदि अनेक विषयसम्बद्ध ज्ञानको उत्पत्ति हुन नसक्नु मनको सिद्धिमा प्रमाण हुन्छ ।।१६।।

**(मूलम्) अनिन्द्रियनिमित्ता स्मृत्यादयः करणान्तरनिमित्ता भवितुमर्हन्तीति । युगपच्च खलु घ्राणादीनां गन्धादीनां च सन्निकर्षेषु सत्सु युगपज्ज्ञानानि नोत्पद्यन्ते तेनानुमीयते अस्ति तत्तदिन्द्रियसंयोगि सहकारि निमित्तान्तरमव्यापि, यस्यासन्निधेर्नोत्पद्यते ज्ञानं सन्निधेश्चोत्पद्यत इति । मनःसंयोगानपेक्षस्य हीन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य ज्ञानहेतुत्वे युगपदुत्पद्येरन् ज्ञानानीति ।।१६।।**

बाह्य चक्षु, आदि ज्ञानेन्द्रियहरू उक्त स्मरण, अनुमान, आदि ज्ञानका निमित्तकारण हुन सक्तैनन् । ती इन्द्रियहरूदेखि अन्य निमित्तक स्मृति, अनुमान आदि ज्ञानहरू हुन्छन् । जो निमित्तकारण हुन सक्छ, त्यो नै मन हो । किनकि एकै कालमा घ्राण (नाक) आदि इन्द्रिय र गन्ध आदि विषयहरूको संयोग आदि सन्निकर्ष हुदाँहुदै पनि एककालमा घ्राण आदि ज्ञानेन्द्रियहरूबाट गन्ध आदि विविधविषयक ज्ञानहरू उत्पन्न हुँदैनन् । त्यसैले अनुमान गरिन्छ- ती ती इन्द्रियहरूमा संयुक्त, सहायक, अव्यापक बाह्य ज्ञानेन्द्रियदेखि अलग कुनै निमित्त (मन) छ, जसको सन्निधि (सम्बन्ध) नहुँदा गन्ध आदि विषयको ज्ञान उत्पन्न हुँदैन, त्यसको सन्निधि हुँदा गन्ध आदि विषयको ज्ञान उत्पन्न हुन्छ । त्यो नै मननामक प्रमेय हो । एतावता, ज्ञानमात्रका प्रति मनको सन्निधि कारण हुन्छ । यदि मनःसंयोगको अपेक्षा नगरी केवल बाह्य इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षमात्रलाई गन्ध आदि विषयक ज्ञानका प्रति कारण मान्ने हो भने एकै कालमा अनेक ज्ञानहरू उत्पन्न होउन् भन्ने यस्तो आपत्ति आउँछ जो हुन सक्तैन, त्यसकारण मनलाई स्वतन्त्र प्रमेयका रूपमा स्वीकार गर्नुपर्दछ ।

**(मूलम्) क्रमप्राप्ता तु-**

मनको निरूपणपश्चात् सूत्रकार अब क्रमप्राप्त प्रवृत्तिको लक्षण गर्नुपर्दछ-

**(सूत्रम्) प्रवृत्तिर्वाग्बुद्धिशरीरारम्भः ।।१७।।**

वाणी, बुद्धि र शरीरको जो व्यापारविशेष हो, त्यो नै प्रवृत्तिनामक प्रमेय हुन्छ ।।१७।।

**(मूलम्) मनोऽत्र बुद्धिरित्यभिप्रेतम्, बुध्यतेऽनेनेति बुद्धिः । सोऽयमारम्भः शरीरेण वाचा मनसा च पुण्यः पापश्च दशविधः तदेतत्कृतभाष्यं द्वितीयसूत्र इति ।।१७ ।।**

सूत्रस्थ बुद्धिशब्दको अर्थ मन हुन्छ । किनकि बुध्यतेऽनेन यस्तो करणमा गरिएको व्युत्पत्तिका आधारमा बुद्धिशब्दको अर्थ ज्ञानको साधन मन भन्ने



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन्छ । आरम्भपदको अर्थ व्यापार हो । शरीर, वचन र मनबाट हुने त्यस्तो व्यापार पुण्यात्मक र पापात्मक गरी दश प्रकारको हुन्छन् । दश किसिमका पुण्य र पापहरू शरीर, वचन र मनबाट कसरी हुन्छन् भन्ने कुरो द्वितीयसूत्रको भाष्यमा स्पष्ट गरिसकिएको छ । अब सूत्रकार क्रमप्राप्त दोषको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ–

**(सूत्रम्) प्रवर्तनालक्षणा दोषाः ।।१८।।**

प्रवृत्तिका कारणस्वरूप राग आदि दोषहरू हुन्छन् । ती दोषहरूले ज्ञाता पुरूषलाई नै शुभ र अशुभ कर्महरूमा प्रवृत्त गराउँदछन् ।।१८।।

**(मूलम्) प्रवर्तना- प्रवृत्तिहेतुत्वम्, ज्ञातारं हि रागादयः प्रवर्तयन्तीति पुण्ये पापे वा । यत्र मिथ्याज्ञानं तत्र रागद्वेषाविति । प्रत्यात्मवेदनीया हीमे दोषाः कस्माल्लक्षणतो निर्दिश्यन्त इति ? कर्मलक्षणाः खलु रक्तद्विष्टमूढा रक्तो हि तत्कर्म कुरूते, येन कर्मणा सुखं दुःखं वा लभते, तथा द्विष्टस्तथा मूढ इति । रागद्वेषमोहा इत्यच्यमाने बहु नोक्तं भवतीति ।।१८।।**

सूत्रस्थ प्रवर्तनाको अर्थ प्रवृत्तिको कारण हुन्छ । पुण्य र पापका स्वरूप राग आदि दोषहरूले ज्ञाता पुरूषलाई नै पुण्यकर्म वा पापकर्ममा प्रवृत्त गराउँदछन् । यस्ता दोषहरूको कारण मिथ्याज्ञान हुन्छ, त्यस्तो मिथ्याज्ञान जुन आत्मामा रहन्छ, त्यसैमा राग र द्वेष नामक दोषहरू हुन्छन् । यसरी प्रत्येक आत्मामा अनुभवयोग्य यी राग, द्वेष र मोह नामक दोषहरू प्रसिद्ध छन् भने के कति कारणले लक्षणद्वारा तिनीहरूको निर्देश सूत्रकारले गर्नुभयो ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- क्रियात्मक उक्त दोषहरू हुन्छन्, तसर्थ रागदोषले युक्त रागी, द्वेषदोषले युक्त द्वेषी र मोहदोषले युक्त मोही प्राणीहरू हुन्छन् । एतावता रागी प्राणी त्यही कर्म गर्दछ जुन कर्मबाट सुख अथवा दुःखलाई प्राप्त गर्दछ, त्यस्तै द्वेषी र मोहीले पनि मिथ्याज्ञान अथवा दुःखलाई प्राप्त गर्छ । तसर्थ राग, द्वेष र मोह यस्तो मात्र भनिएको भए राग, द्वेष र मोह यी दोषहरूको नाममात्रको निर्देश हुन्थ्यो, त्योभन्दा विशेष केही पनि हुन सक्तैनथ्यो, अर्थात्- त्यसले दोषको लक्षणको निर्देश सम्भव थिएन । त्यसकारण दोषको लक्षण निर्दिष्ट हुनुलाई आधिक विषय प्रतिपादित भएको हुँदैन भनी भाष्यमा स्पष्ट गरिएको छ । अब सूत्रकार क्रमप्राप्त प्रेत्यभावात्मक प्रमेयको प्रतिपादकसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पुनरूत्पत्तिः प्रेत्यभावः ।।१९।।**

पूर्व शरीरलाई त्यागेर अर्को शरीरको पुनः उत्पत्ति हुनु नै प्रेत्यभाव हो । प्रेत्यपदको अर्थ 'मरेर' हुन्छ भने भावपदको अर्थ 'उत्पत्ति' हुन्छ । त्यसैले पूर्वशरीरको त्यागपश्चात् शरीरान्तरको ग्रहणलाई नै प्रेत्यभाव भनिन्छ ।।१९।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF, Delhi



(मूलम्) उत्पन्नस्य क्वचित्सत्त्वनिकाये मृत्वा या पुनरुत्पत्तिः स प्रेत्यभावः । उत्पन्नस्य- सम्बन्धस्य । सम्बन्धस्तु देहेन्द्रियबुद्धिवेदनाभिः सम्बन्धः । पुनरुत्पत्तिः पुनर्देहादिभिः सम्बन्धः पुनरित्यभ्यासाभिधानं यत्र क्वचित्प्राणभृन्निकाये वर्त्तमानः पूर्वोपात्तान्देहादीन् जहाति तत्प्रैति । यत् तत्रान्यत्र वा देहादीनन्यानुपादत्ते तद्भवति । प्रेत्यभावः - मृत्वा पुनर्जन्म, सोऽयं जन्ममरणप्रबन्धाभ्यासोऽनादिरपवर्गान्तः प्रेत्यभावो वेदितव्य इति ।।१९।।

कुनै शरीर इन्द्रियसमुदायमा उत्पन्न जीवको मरणपश्चात् जो उत्पत्ति हुन्छ, त्यसैलाई प्रेत्यभाव भनिन्छ । त्यसमा उत्पन्न शब्दको सम्बन्धयुक्त अर्थ हुन्छ । त्यो सम्बन्धचाहिँ देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि र हर्ष, शोक, भयात्मक वेदनाहरूको जीवात्मासँग हुन्छ । फेरि शरीर, इन्द्रिय आदिसँग जीवात्माको सम्बन्ध नै पुनरुत्पत्तिशब्दको अर्थ हुन्छ । पुनः यसपदको अर्थचाहिँ बारम्बार अभ्यासको बोधन गर्नु हो । यसरी जुनकुनै प्राणधारी जीवहरूको शरीरसमुदायमध्ये कुनै एक शरीरमा वर्तमान जीवात्माले पहिले ग्रहण गरेको शरीर, इन्द्रिय आदिलाई त्यागदछ । अनि त्यसको मरण हुन्छ । त्यसपछि त्यही प्राणीको शरीरको योनिमा वा कुनै अरू योनिमा शरीर, इन्द्रिय, आदिलाई जीवात्माले ग्रहण गर्छ भने त्यसको उत्पत्ति हुन्छ, अर्थात्- त्यस्तो जीवात्माको जन्म हुन्छ । यसरी मरणपश्चात् फेरि जन्म लिनु नै प्रेत्यभावशब्दको अर्थ हो । यस किसिमले जन्म र मरणको परम्पराको अभ्यास अनादिकालदेखि चल्दै आएको छ जसको अन्त मोक्षमा गएर हुन्छ । त्यस्तो अनादि मोक्षपर्यन्त चलिरहने जन्म र मरणको परम्पराको अभ्यास नै प्रेत्यभावात्मक प्रमेयपदार्थ हो भन्ने जान्नुपर्दछ ।।१९।।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त फलको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ–

(सूत्रम्) प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलम् ।।२०।।

प्रवृत्ति- धर्म र अधर्म तथा राग, द्वेष, आदि दोषबाट उत्पन्न हुने सुख, दुःख, आदि पदार्थविशेष नै फल नामक प्रमेय हुन्छ ।।२०।।

(मूलम्) सुखदुःखसंवेदनं फलम् । सुखविपाकं कर्म दुःखविपाकं च । तत्पुनर्देहेन्द्रियविषयबुद्धिषु सतीषु भवतीति सह देहादिभिः फलमभिप्रेतम् । तथा हि प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलमेतत्सर्व भवति । तदेतत्फलमुपात्तं हेयम्, त्यक्तं त्यक्तमुपादेयमिति नास्य हानोपादानयोर्निष्ठा पर्यवसानं वास्ति, स खल्वयं फलस्य हानोपादानस्रोतसोह्यते लोक इति ।।२०।।

सुख र दुःखको संवेदन, अर्थात् भोग नै फल हो । त्यसमा सुखजनक कर्म पुण्य हुन्छ भने दुःखजनक कर्म पाप । पुनः सुख, दुःखको भोगचाहिँ शरीर, इन्द्रिय, विषय र बुद्धिहरू भएको स्थितिमा मात्र सम्भव छ । त्यसैले शरीर, इन्द्रिय, आदिका साथमा नै सुखदुःखको भोगात्मक फल अभिप्रेत छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सुखदुःखको भोगका साथै प्रवृत्ति र दोषबाट उत्पन्न जे जति सुखात्मक दुःखात्मक पदार्थहरू छन् ती सबै देह, इन्द्रिय विषयस्वरूप हुन्छन् । किनकि तिनको भोग शरीर, इन्द्रिय, विषय र बुद्धिविना सम्भव छैन । यस किसिमले पटकपटक ग्रहण गरिरहेको फलविषयक जो भोग हो त्यो अवसानकाल र मृत्युकालमा त्याज्य हुन्छ भने पटक-पटक त्याग गरिरहेको फल चाहिँ ग्राह्य हुन्छ । यस्तो स्थितिमा उक्त फलको त्याग र ग्रहण गर्ने जो निष्ठा वा पर्यवसान परिसमाप्ति हुँदैन । भन्नुको तात्पर्य- अपवर्ग नहुन्जेल प्रलयकालमा पनि यसको परिसमाप्ति हुँदैन । यसरी फलको त्याग र ग्रहणविषयक प्रवाहको निरन्तरताको कारण नै यस संसारको कल्पना भएको छ, अर्थात्- फलविषयक भोगमा निरन्तर चल्ने प्रवाहविशेषलाई नै संसार भनिन्छ ।

**(मूलम्) अथैतदेव–**

शरीर, इन्द्रिय, आदि साधनगत अप्रधान फल र सुख-दुःखको अुभवगत प्रधान फल नै दुःखात्मक प्रमेय हुन्छ, त्यसकारण फलरूप प्रमेयको निरूपणपश्चात् सूत्रकार दुःखको स्वरूप प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ–

**(सूत्रम्)- बाधनालक्षणं दुःखम् ।।२१।।**

सूत्रस्थ बाधना शब्दको अर्थ पीडा हुन्छ । त्यस्तो पीडा नै जसको स्वरूप छ त्यो नै दुःख नामक प्रमेय हो ।।२१।।

**(मूलम्) बाधना पीडा ताप इति । तयानुविद्धमनुषक्तमविनिर्भागेन वर्तमानं दुःखयोगाद् दुःखमिति । सोऽयं सर्वं दुःखेनानुबिद्धमिति पश्यन् दुःखं जिहासुर्जन्मनि दुःखदर्शी निर्विद्यते निर्विण्णो विरज्यते विरक्तो विमुच्यते ।।२१।।**

बाधना नै पीडा हो । त्यसैलाई ताप भनिन्छ । त्यस्तो पीडाले युक्त अर्थात्– पीडाको नित्यसम्बन्ध भएको, सर्वथा पीडाबाट अविभक्त यो दुःख छ । त्यस्तो दुःखको सम्बन्धले युक्त सुख, दुःख, शरीर, आदि पदार्थहरू दुःखात्मक नै हुन्छन् । यस्तो प्रकारको दुःखले युक्त प्राणी संसारका पदार्थलाई दुःखात्मक ठान्दै त्यस्तो वस्तुलाई त्याग गर्न चाहन्छ । यस्तो दुःखात्मक जन्मका सम्बन्धमा दुःखलाई देखिरहेको जीव संसारबाट खिन्न हुन्छ, त्यसपछि संसारका दुःखात्मक पदार्थबाट विरक्त हुन्छ । त्यस्तो, विरक्त नै संसारबाट मुक्त हुन्छ, अर्थात् मोक्षलाई प्राप्त गर्छ ।।२१।।

**(मूलम्) यत्र तु निष्ठा, यत्र तु पर्यवसानम्, सोऽयम्–**

जुन अवस्थामा फलको त्याग र ग्रहणको अत्यन्त परिसमाप्ति हुन्छ, त्यो अवस्था नै अपवर्ग हो । त्यसैले सूत्रकार क्रमप्राप्त अपवर्गात्मक प्रमेयको स्वरूप प्रस्तुत गर्नुहुन्छ–

**(सूत्रम्) तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः ।।२२।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE, Delhi



सूत्रस्य तत्पदले दुःखको ग्रहण हुन्छ । त्यसबाट अत्यन्त निवृत्ति हुनु नै मोक्ष वा अपवर्ग हो ।।२२।।

(मूलम्) तेन- दुःखेन जन्मना अत्यन्तं विमुक्तिरपवर्गः । कथम् ? उपात्तस्य जन्मनो हानम्, अन्यस्य चाऽनुपादानम् । एतामवस्थामपर्यन्तामपवर्गं वेदयन्तेऽपवर्गविदः । *तदभयमजरममृत्युपदं ब्रह्म क्षेमप्राप्तिरिति ।*

नित्यं सुखमात्मनो महत्त्ववन्मोक्षे न्यज्यते, तेनाऽभिव्यक्तेनात्यन्तं विमुक्तः सुखी भवतीति केचिन्मन्यन्ते । तेषां प्रमाणाभावादनुपपत्तिः । न प्रत्यक्षं नानुमानं नागमो वा विद्यते नित्यं सुखमात्मनो महत्त्ववन्मोक्षेऽभिव्यज्यत इति ।

नित्यस्याभिव्यक्तिः- संवेदनम्, तस्य हेतुवचनम् । नित्यस्याभिव्यक्तिः- संवेदनम्- ज्ञानमिति, तस्य हेतुर्वाच्यो यतस्तदुत्पद्यत इति ।

सुखवन्नित्यमिति चेत् ? संसारस्य मुक्तेनाविशेषः । यथा मुक्तः सुखेन तत्संवेदनेन च सन्नित्येनोपपन्न स्तथा संसारस्थोऽपि प्रसज्यत इति, उभयस्य नित्यत्वात् ।

अभ्यनुज्ञाने च धर्माधर्मफलेन साहचर्यं यौगपद्यं गृह्येत । यदिदमुत्पत्तिस्थानेषु धर्माधर्मफलं सुखं दुःखं वा संवेद्यते पर्यायेण, तस्य च नित्यं संवेदनस्य च सहभावो यौगपद्यं गृह्येत, न सुखाभावो नानाभिव्यक्तिरस्ति, उभयस्य नित्यत्वात् ।

अनित्यत्वे हेतुवचनम् । अथ मोक्षे नित्यस्य सुखस्य संवेदनमनित्यम् ? यत उत्पद्यते स हेतुर्वाच्यः ।

आत्ममनः संयोगस्य निमित्तान्तरसहितस्य हेतुत्वम् । आत्ममनः संयोगो हेतुरिति चेत् ? एवमपि तस्य सहकारि निमित्तान्तरं वचनीयमिति । धर्मस्य कारणवचनम् । यदि धर्मो निमित्तान्तरम् ? तस्य हेतुर्वाच्यो यत उत्पद्यत इति ।

योगसमाधिजस्य कार्यावसायविरोधात्प्रक्षये संवेदनानुवृत्तिः । यदि योगसमाधिजो धर्मो हेतुः ? तस्य कार्यावसायविरोधात् प्रक्षये संवेदनमत्यन्तं निवर्तेत ।

असंवेदने चाविद्यमानेनाविशेषः । यदि धर्मक्षयात्संवेदनोपरमो नित्यं सुखं न संवेद्यत इति ? किं विद्यमानं न संवेद्यते, अथाविद्यमानमिति नानुमानं विशिष्टेऽस्तीति ।

अप्रक्षयश्च धर्मस्य निरनुमानमुत्पत्तिधर्मकत्वात् । योगसमाधिजो धर्मो न क्षीयत इति नास्त्यनुमान् । उत्पत्तिधर्मकमनित्यमिति विपर्ययस्य त्वनुमानम् । यस्य तु संवेदनपरमो नास्ति तेन संवेदनहेतुर्नित्य इत्यनुमेयम् ।

नित्यं च मुक्तसंसारस्थयोरविशेष इत्युक्तम् । यथा मुक्तस्य नित्यं सुखं तत्संवेदनहेतुश्च, संवेदनस्य तूपरमो नास्ति, कारणस्य नित्यत्वात्, तथा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



संसारस्थस्यापीति । एवं च सति धर्माधर्मफलेन सुखदुःखसंवेदनेन साहचर्य गृह्येतेति ।

शरीरादिसम्बन्धः प्रतिबन्धहेतुरिति चेत् ? न, शरीरादीनामुपभोगार्थत्वात् विपर्ययस्य चाननुमानात् । स्यान्मतम्-संसारावस्थस्य शरीरादिसम्बन्धो नित्यनित्यसुखसंवेदनहेतोः प्रतिबन्धकः, तेनाविशेषो नास्तीति । एतच्चायुक्तम्, शरीरादय उपभोगार्थास्ते भोगप्रतिबन्धं करिष्यन्तीत्यनुपपन्नम्; न चास्त्यनुमानमशरीरस्यात्मनो भोगः कश्चिदस्तीति ।

इष्टाधिगमार्था प्रवृत्तिरिति चेत् ? न, अनिष्टोपरमार्थत्वात् । इदमनुमानम्-इष्टाधिगमार्थो मोक्षोपदेशः प्रवृत्तिश्च मुमुक्षूणाम्, नोभमनर्थकमिति । एतच्चायुक्तम्, अनिष्टोपरमार्थो मोक्षोपदेशः, प्रवृत्तिश्च मुमुक्षूणामिति । नेष्टमनिष्टेनानुविद्धं सम्भवन्तीति इष्टमप्यनिष्टं सम्पद्येत, अनिष्टहानाय घटमान इष्टमपि जहाति, विवेकहानस्याशक्यत्वादिति ।

दृष्टातिक्रमश्च देहादिषु तुल्यः । यथा दृष्टमनित्यं सुखं परित्यज्य नित्यं सुखं कामयते, एवं देहेन्द्रियबुद्धीरनित्या दृष्टा अतिक्रम्य मुक्तस्य नित्या देहेन्द्रियबुद्धयः कल्पयितव्याः, साधीयश्चैवं मुक्तस्य चैकात्म्यं कल्पितं भवतीति ।

उपपत्तिविरूद्धमिति चेत् ? समानम् । देहादीनां नित्यत्वं प्रमाणविरूद्धं कल्पयितुमशक्यमिति ? समानम् । सुखस्यापि नित्यत्वं प्रमाणविरूद्धं कल्पयितुमशक्यमिति ।

आत्यन्तिके च संसारदुःखाभावे सुखवचनादागमेऽपि सत्यविरोधः । यद्यपि कश्चिदागमः स्यात् मुक्तस्यात्यन्तिकं सुखमिति ? सुखशब्द आत्यन्तिके दुःखाभावे प्रयुक्त इत्येवमुपपद्यते, दृष्टो हि दुःखाभावे सुखशब्दप्रयोगो बहुलं लोक इति ।

नित्यसुखरागस्याप्रहाणे मोक्षाधिगमाभावो रागस्य बन्धनसमाज्ञानात् । यद्ययं मोक्षो नित्यं सुखमभिव्यज्यत इति ? नित्यसुखरागेण मोक्षाय घटमानो न मोक्षमधिगच्छेत्, नाधिगन्तुमर्हतीति । बन्धनसमाज्ञातो हि रागः । न च बन्धने सत्यपि कश्चिन्मुक्त इत्युपपद्यत इति ।

प्रहाणे नित्यसुखरागस्याप्रतिकूलत्वम् । अथास्य नित्यसुखरागः प्रहीयते, तस्मिन्प्रहीणे नास्य नित्यसुखरागः प्रतिकूलो भवति ? यद्येवं मुक्तस्य नित्यं सुखं भवति; अथापि न भवति; नास्योभयोः पक्षयोर्मोक्षाधिगमो विकल्पत इति ।

त्यस्तो दुःखात्मक जन्मबाट अत्यन्त निवृत्ति हुनु नै मोक्ष हो । त्यो कसरी सम्भव छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- ग्रहण गरेको जन्मको निवृत्ति र पुनः अन्य जन्मलाई ग्रहण नगर्नाले सम्भव छ । यस्तो दुःखात्मक जन्मको अत्यन्त निवृत्ति निरवधिक, अविनाशी अवस्थाविशेषलाई नै मोक्ष हो भनी मोक्षतत्त्वका ज्ञाता मनीषीहरूले उपदेश गरेका छन् । त्यो चाहिं



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE, Delhi



भयरहित, जरामुक्त, मृत्युस्थानभिन्न, ब्रह्मस्वरूप हुनु नै वास्तविक नित्यसुखको प्राप्ति हो, अर्थात् त्यसैको नाम मोक्ष हो । त्यस्तो नित्यसुखस्वरूप आत्मा व्यापक भए तापनि संसारावस्थामा त्यसको अभिव्यक्ति हुन सक्तैन, मोक्षावस्थामा चाहिँ व्यक्त हुन्छ, त्यस किसिमको नित्यसुखले युक्त, नित्यसुखात्मक, दुःखात्मक जन्मबाट अत्यन्त विमुक्त हुँदै सुखी हुन्छ । यस्तो सुखस्वरूप आत्मा नै मोक्ष हो भनी केही वेदान्तीहरू स्वीकार गर्छन् । तर तिनीहरूको मतलाई सिद्ध गर्ने प्रमाणहरू नभएकाले त्यस्तो मोक्षको उपपत्ति हुन सक्तैन, अर्थात्- त्यस प्रकारको मोक्षको सिद्धि हुन सक्तैन । किनभने सुखात्मक आत्मालाई मोक्ष मान्दा इन्द्रिय र अर्थको जो सन्निकर्ष हो, त्यो सम्भव नभएकाले प्रत्यक्षप्रमाण हुन सक्तैन । तत्साधक लिङ्गको अभाव भएकाले न अनुमानप्रमाण नै सम्भव छ न आगम प्रमाण नै त्यस्तो मोक्षको स्वरूप सिद्ध गर्न समर्थ छ । यसरी नित्यसुखस्वरूप आत्मा व्यापक भएको हुँदा त्यस प्रकारको सुख मोक्षावस्थामा अभिव्यक्त हुन्छ भन्ने यो वेदान्तको सिद्धान्त युक्तियुक्त छैन ।

नित्यसुखको ज्ञान नै अभिव्यक्ति पदार्थ हो भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यस्तो हेतुको कथन हुनुपर्दछ । उक्त ज्ञान जन्य भएकाले सहेतुक हुन्छ, न कि निर्हेतुक । यो प्रकरणगत अर्थ हो । उक्त प्रकरणगत आशयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ– त्यस्तो सुखको संवेदन नै नित्यसुखको अभिव्यक्ति हो भन्ने वेदान्तीको आशयलाई मान्ने हो भने जुन हेतुबाट नित्यसुखविषयक ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, मोक्षावस्थामा त्यस्तो ज्ञानको कारण के हुन्छ ? त्यसको उल्लेख गर्नुपर्दछ । यदि जसरी सुख नित्य हुन्छ त्यस्तै सुखविषयक ज्ञान पनि नित्य नै हुन्छ भनी समाधान गर्ने हो भने त्यो पनि उचित देखिँदैन । किनकि त्यस्तो स्वीकार गर्दा संसारस्थ प्राणी र मुक्तात्माको बीचमा विद्यमान भेद सिद्ध हुन सक्दैन, अर्थात्- बद्ध आत्मा र मुक्त आत्मा एउटै हुने आपत्ति आउँदछ । जस्तै मुक्त आत्मा नित्यसुख र तद्विषयक ज्ञानले युक्त हुन्छ त्यस्तै संसारी बद्ध प्राणी पनि । यसरी बद्ध र मुक्त दुवैमा नित्यत्व धर्म भएको हुँदा दुवै समान हुने प्रसङ्ग आइपर्दछ ।

त्यस्तै उक्त पक्षमा अर्को आपत्ति देखाउन प्रकरणान्तर प्रस्तुत गरिन्छ- संसारावस्थामा पनि नित्य सुखको ज्ञान हुन्छ भन्ने पक्षलाई स्वीकार गरेको स्थितिमा धर्म, अधर्मको फल सुख वा दुःखको अनुभवसँगै नित्यसुख र त्यसको अनुभवको पनि ग्रहण एकै कालमा होस् भन्ने यस्तो आपत्ति हुन्छ । यो प्रकरण अन्तर्गत विषयलाई स्पष्ट पार्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- उत्पत्तिका आश्रयस्वरूप समवायिकारण- आत्माहरूमा धर्म र अधर्मको सुख वा दुःखको संवेदनको ग्रहण संसारावस्थामा पनि एकै कालमा होस्, किनकि नित्य भएको कारण सुख तथा त्यसको ज्ञान हुँदैन भन्न सकिँदैन । यसरी संसारावस्थामा सुखको अनुभव



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नित्यसुख तथा नित्यज्ञानका साथै एकै कालमा ग्रहण होस् भन्ने यस्तो प्रसङ्ग आउँदछ, त्यो अवस्थामा दुवै नित्य भएकाले अर्थात्- दुवैमा नित्यत्व धर्म भएको कारण न सुखको अभाव छ, न ज्ञानको नै अभाव । त्यसकारण नित्यसुखात्मक मोक्ष हुन सक्छैन ।

नित्य सुखको ज्ञान चाहिं अनित्य हुन्छ भन्ने हो भने त्यसको कारण भन्नुपर्दछ । यो प्रकरणगत विषयलाई स्पष्ट पार्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- मोक्षावस्थामा नित्यस्वरूप सुखको ज्ञान के अनित्य हुन्छ ? भन्ने पक्षलाई स्वीकार गर्ने हो भने त्यो ज्ञान कुन हेतुबाट उत्पन्न हुन्छ, त्यसको उल्लेख हुनुपर्दछ ।

उक्त विषय सान्निध्य आदि निमित्तकारणसहित आत्मा र मनको संयोग नै उक्त ज्ञानको हेतु हुन्छ । यस प्रकारको प्रकरणान्तर्गत विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- यदि आत्मा र मनको संयोग नै नित्यसुखविषयक ज्ञानका प्रति कारण हुन्छ, यस्तै प्रकारले आत्मा र मनको संयोगको अर्को सहकारी निमित्तकारण चाहिं के हुन्छ ? त्यसको कथन हुनुपर्दछ । त्यसको निमित्तान्तरकारण धर्म हो भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यस्तो धर्मको कारण के हो ? त्यसको कथन आवश्यक छ । यस प्रकरणगत विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यमा भनिएको छ- यदि सुखविषयक ज्ञानको निमित्तान्तर धर्मलाई मान्ने हो भने त्यसको हेतु बताउनुपर्दछ, जुन हेतुबाट धर्म उत्पन्न हुन्छ । यदि योगसमाधिबाट उत्पन्न धर्म नै आत्म-मनःसंयोगको सहकारी कारण हो भनी स्वीकार गर्ने हो भने सम्पूर्ण कार्यको अवसानकालसँग अर्थात्- प्रलयकालसँग विरोध हुने भएकाले त्यो सम्भव छैन । प्रलयकालमा कुनै पनि जन्य पदार्थहरू रहदैनन्, त्यसकारण समाधिजन्य धर्मको नाश भएपछि त्यसबाट उत्पन्न नित्यसुखविषयक ज्ञानको पनि अत्यन्त निवृत्ति हुन्छ, अर्थात्- त्यस्तो ज्ञान पनि प्रलयावस्थामा रहनसक्तैन, त्यसकारण सुखस्वरूप आत्मा मुक्त हुन्छ भन्ने वेदान्तीको मत युक्तिसम्मत छैन ।

नित्यसुखविषयक ज्ञान नरहे तापनि नित्यसुख चाहिं रहन्छ भन्ने हो भने नित्यसुख र अविद्यमान समान हुने आपत्ति हुन्छ । अर्थात्- नित्यसुख र अविद्यमान यी दुवै फरक हुँदैनन् अपि तु एउटै हुन्छन् । यो प्रकरणस्थ विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- यदि प्रलयकालमा उक्त समाधिजन्य धर्मको नाशबाट ज्ञानको नाश हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने तत्पश्चात् नित्यसुखको संवेदन हुन्छ या हुँदैन भन्ने जिज्ञासामा दुई विकल्पहरू उपस्थापित छन्- विद्यमान सुखको ज्ञान हुँदैन अथवा अविद्यमान सुखको ज्ञान हुँदैन । अब अविद्यमान नित्यसुख हुन्छ, तर त्यस्तो सुखको ज्ञान हुँदैन भन्ने समाधान गर्ने हो भने- विद्यमान नित्यसुख र अविद्यमान नित्यसुख यी दुवैले युक्त पक्षमा अनुमान प्रमाण हुन सक्तैन र त्यस्तो पक्षमा ज्ञानको अनुमान सम्भव छैन ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDE, Delhi



त्यो विषयको अनुमान हुन सक्छैन जो समाधिजन्य धर्म अविनाशी छ । अर्थात्- योगसमाधिबाट उत्पन्न धर्ममा अविनाशित्वको सिद्धि अनुमान प्रमाणबाट हुन सक्छैन । किनकि, धर्म उत्पत्ति धर्मले युक्त भएकाले अनित्य हुन्छ । अर्थात्- धर्म विनाशी हुन्छ, कार्यत्व भएकाले, जहाँ जहाँ कार्यत्व हुन्छ, त्यहाँ त्यहाँ विनाशित्व हुन्छ, जन्य घटादिको समान, यस्तो अनुमानद्वारा समाधिजन्य धर्ममा विनाशित्वको सिद्धि हुन्छ । यो प्रकरणगत विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- योगसमाधिजन्य धर्मको नाश हुँदैन भन्ने यस कथनको साधक अनुमानप्रमाण हुन सक्छैन, किनकि जो उत्पत्तिधर्मले युक्त हुन्छ, त्यो अनित्य हुन्छ, यसको विपरीत चाहिँ अनुमान प्रमाण सम्भव छ ।

त्यो अनुमान यस प्रकार छ- योगसमाधिजन्य धर्म विनाशी हुन्छ, कार्यत्व भएकाले, यस्तो विपरीत अनुमानद्वारा धर्ममा विनाशित्व सिद्ध हुन्छ । जसको मतमा चाहिँ नित्य संवेदनको नाश हुँदैन, त्यसले संवेदनको हेतु नित्य हुन्छ भन्ने यस्तो अनुमान गर्नुपर्दछ । त्यस्तो स्वीकार गर्ने हो भने मुक्त आत्मा र संसारस्थ बद्ध आत्मा अविशेष हुन्छन्, अर्थात्- दुबै एक हुने आपत्ति आउँदछ, यो कुरो पहिले भनिसकेको छ । जस्तै मुक्तात्मालाई नित्यसुख हुन्छ, त्यस्तै त्यसको संवेदनको हेतु पनि नित्य हुन्छ, अर्थात्- नित्यसुखविषयक ज्ञानको पनि विनाश हुँदैन । किनकि त्यसको ज्ञानको कारण नित्य छ नित्य भएकाले । नित्यकारणको कार्य ज्ञान पनि नित्य हुन्छ । त्यस्तै संसारस्थ जीवको पनि । यसरी मुक्त आत्माको समान संसारी बद्ध आत्मा हुन्छ भन्ने सिद्धान्तलाई स्वीकार गरेको स्थितिमा धर्म र अधर्मको फल जो सुखदुःखको अनुभूति हो, त्यससँगै मुक्त आत्मालाई पनि नित्यसुखको एकै कालमा अनुभूति होस् भन्ने यस्तो साहचर्य ज्ञानको ग्रहणको आपत्ति आउँछ, जो अनुभवविरूद्ध छ । त्यसकारण, सुखस्वरूप आत्मा मोक्ष हुन सक्छैन । फलतः आत्यन्तिक दुःखको निवृत्ति मोक्ष हो न कि सुखाभिव्यक्ति ।

यसरी संसारी जीवलाई नित्यसुखको ज्ञान नहुनुमा शरीर इन्द्रिय आदिको सम्बन्ध प्रतिबन्धक हुन्छ भनी यस्तो समाधान गरिन्छ भने त्यो पनि उचित देखिँदैन । किनकि, भोगका साधन शरीर, इन्द्रिय, आदि नै भोगका विरोधी हुन सक्छैनन् । यसरी शरीर, इन्द्रिय, आदिको सम्बन्धलाई भोगको प्रतिबन्धक मान्दा त्यसको विपरीत शरीर, इन्द्रियरहित केवल आत्मामा भोगको अनुमान पनि हुन सक्छैन । यस प्रकरणको अभिप्रायलाई स्पष्ट पार्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- संसारस्थ बद्ध जीवलाई नित्यिसुखानुभूति नहुनुमा शरीर, इन्द्रिय आदिको सम्बन्ध विरोधी हुन्छ, त्यसकारण बद्ध संसारी जीव र मुक्त जीव अभिन्न हुन सक्छैनन् । अर्थात्- भिन्नभिन्न सिद्ध हुन्छन् किनकि संसारी जीव शरीर, आदि सम्बन्धले युक्त भएकाले उसलाई नित्यसुखको संवेदन हुँदैन, मुक्त आत्मालाई चाहिँ शरीर,


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



आदि सम्बन्धरूप विरोधी नभएकाले नित्यसुखको संवेदन हुन्छ । यसरी दुवै आत्मामा तात्त्विक भिन्नता स्पष्ट छ भन्ने समाधान पनि युक्तिसंगत छैन । किनकि शरीर, इन्द्रिय, आदि वस्तुहरू उपभोगका लागि नै हुन् । त्यसकारण तिनीहरूले भोगलाई रोक्दछन् भन्ने यस्तो कथन उपपत्तियुक्त अर्थात् युक्तिसम्मत छैन । शरीररहित आत्माको कुनै भोग हुन्छ भन्ने विषयको कुनै अनुमान छैन । अर्थात्- शरीररहित आत्माको भोग छ भन्ने विषयलाई कुनै अनुमानप्रमाणले पनि पुष्टि गर्न सक्तैन ।

इष्ट वस्तुको प्राप्तिका लागि लोकको प्रवृत्ति हुन्छ । मुक्त आत्माको इष्ट वस्तु भनेको नै नित्य सुखानुभूति हो, मुमुक्षु त्यसको प्राप्तिका लागि प्रवृत्त हुन्छ भन्ने यस्तो कथन पनि युक्तिसङ्गत देखिँदैन किनकि अनिष्टको निवृत्तिका लागि पनि लोकको प्रवृत्ति देखिन्छ । यो प्रकरणगत विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- मोक्ष चाहनेलाई इष्ट वस्तुको प्राप्तिका निमित्त मोक्षको उपदेश गरिएको हो । त्यो इष्टवस्तु भनेको नै नित्य सुखानुभूति हो । त्यसकारण मुमुक्षुलाई इष्ट वस्तुको प्राप्तिका लागि मोक्षका साधनहरूमा प्रवृत्ति हुन्छ । एतावता मुमुक्षुलाई मोक्षको उपदेश र मोक्षका साधनहरूमा प्रवृत्ति यी दुवै निरर्थक छैनन्, भन्नुको तात्पर्य सार्थक छैनन् भन्ने यस्तो समाधान पनि अयुक्त हुन्छ । किनभने, मुमुक्षुलाई अनिष्टको निवृत्तिका लागि मोक्षको उपदेश हुन्छ र मोक्षार्थीहरूको त्यसमा प्रवृत्ति पनि हुन्छ । अर्को कुरो लोकमा अनिष्ट दुःखले रहित कुनै पनि इष्ट वस्तु हुन सक्तैनन् । लोकमा जे जति अभीष्ट पदार्थहरू छन् ती सबै दुःखले युक्त छन् । यसरी इष्ट पदार्थ पनि अनिष्टात्मक नै हुन्छ । त्यसकारण अनिष्टको त्याग गर्नका लागि प्रवृत्त प्राणी इष्ट पदार्थलाई पनि त्याग्दछ । विवेकले अनिष्टमात्रको त्याग हुन सक्तैन अर्थात्- इष्ट वस्तु कदापि अनिष्टरहित हुन सक्तैन, भन्नुको आशय इष्ट वस्तु छ भने त्यसका साथै टाँसिएको अनिष्ट पनि हुन्छ । यसरी सांसारिक दुःखको निवृत्तिका लागि जसले सांसरिक अनिष्टवस्तुको त्याग गर्छ भने उसले सुखको पनि त्याग गर्न आवश्यक छ, फलतः मुक्त आत्मालाई नित्यसुखको संवेदन कदापि हुन सक्तैन, त्यसकारण तद्रूप आत्मा मोक्ष हुन सक्तैन । लोकमा जे-जति प्रत्यक्ष अनुभूत दृष्ट सुखहरू छन् ती सबै अनित्य हुन्छन् । त्यसकारण दृष्ट सुखलाई अतिक्रमण गरेर मोक्षावस्थामा नित्यसुखलाई स्वीकार गर्ने हो भने त्यस्तो स्थितिमा नित्यसुख शरीर, इन्द्रिय, आदिको समान हुन्छ । अर्थात्- मुक्त-आत्मा नित्य सुखस्वरूप भए जस्तै शरीर, आदि पनि नित्य हुने आपत्ति नित्यसुखात्मवादी वेदान्तीको मतमा आउँदछ ।

प्रकरणगत यस विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यमा भनिन्छ- यसरी प्रत्यक्ष अनुभूत अनित्य सुखलाई परित्याग गरेर मोक्षकालमा नित्यसुखको कल्पना



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF, Delhi



नित्यसुखात्मवादी वेदान्तीले गर्छन् । त्यस्तै प्रकारले प्रत्यक्ष अनुभूत नित्य शरीर, इन्द्रिय र बुद्धिको कल्पना पनि गर्नुपर्दछ । यसरी मुक्ति आत्माका नित्य देह, इन्द्रिय र बुद्धि हुन्छन् भन्ने विषयलाई स्वीकार गर्दा शुद्ध चैतन्यस्वरूप आत्मा हुन्छ र त्यो नै अतिशय उत्तम पक्ष अद्वैतवेदान्तीको हो भन्ने जो अद्वैतवेदान्त दर्शनको एकचैतन्यात्मवाद हो, त्यसको सिद्धि हुन सक्तैन । किनकि, नित्यस्वरू देह, इन्द्रिय र बुद्धि पनि द्वितीय तत्त्व भएकाले, अद्वितीय एकचैतन्यात्मक ब्रह्म सिद्ध हुन सक्तैन । त्यसकारण यस्तो मोक्ष स्विकार्नु वेदान्तीका लागि सर्वथ अशोभनीय हुन्छ ।

यदि अनित्य देह, इन्द्रिय आदिलाई नित्य मान्ने हो भने युक्तिविरूद्ध हुन्छ भन्ने समाधान गर्दा पनि उचित हुँदैन । किनकि अनित्य सुखलाई नित्य मान्नु पनि त्यस्तै हो । अर्थात्- अनित्य देह आदि नित्य हुन सक्तैनन् भने अनित्य सुख पनि नित्य हुन सक्तैन, त्यसकारण दुवै पक्ष बराबर छन् । उक्त प्रकरणगत विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- देह, इन्द्रिय आदिमा नित्यत्व छ भनी स्वीकार गर्नु, यो युक्तिसम्मत छैन, त्यसकारण त्यस्तो कल्पना गर्न सकिदैन, त्यसो हो भने वेदान्तीको मतमा पनि नित्यसुखलाई स्वीकार गर्नु युक्तियुक्त हुँदैन । तसर्थ त्यस्तो सुखको कल्पना गर्न सकिदैन । यसप्रकार नित्यसुखको समान नित्य देह आदि पनि हुन्छ । त्यसकारण नित्य सुखस्वरूप आत्मा मोक्ष हुन सक्तैन ।

आत्यन्तिक दुःखको अभावको बोधनमा मोक्षकालमा मुक्त आत्मा नित्यसुखस्वरूप हुन्छ भन्ने आगम-वचन भएकाले मुक्तात्मामा नित्यसुखको सिद्धि हुन्छ भन्ने आगम-प्रमाण भए तापनि त्यसमा न्यायसिद्धान्तअनुसार कुनै विरोध हुँदैन । किनकि, सुखबोधक आगमवचनको तात्पर्य आत्यन्तिक दुःखाभावको बोधनमा हो न कि नित्यसुखमा । यही कथनलाई पुष्ट गर्दै भाष्यमा भनिएको छ- यद्यपि कुनै आगमवचन होला जसले मुक्त आत्मा नित्यसुखस्वरूप छ भनी उपदेश गरेको छ, तर त्यसमा प्रयुक्त सुखशब्दको तात्पर्य आत्यन्तिक दुःखाभावको बोधनमा हो भनी स्वीकार्नु नै युक्तिसम्मत देखिन्छ । लोकमा पनि दुःखको अभावलाई बुझाउन सुखशब्दको प्रयोग भएको धेरै पाइन्छ । त्यसकारण सुखबोधक आगम-वाक्यसँग कुनै विरोध देखिँदैन । अतः दुःखको अत्यन्त निवृत्ति नै मोक्ष हो ।

त्यस्तै वेदान्तीको मतानुसार नित्यसुखको रागविशेषले गर्दा मोक्षका साधनहरूमा मोक्षार्थीहरूको प्रवृत्ति हुन्छ । त्यस्तो नित्यसुखविषयक रागको निवृत्ति नभएका अवस्थामा मोक्षको प्राप्ति हुन सक्तैन । किनकि त्यस्तो राग बन्धनस्वरूप हुन्छ, बन्धन भएको अवस्थामा मोक्ष सम्भव छैन । उक्त विषयलाई भाष्यकार स्पष्ट गर्दै भन्नुहुन्छ- यदि मोक्षकालमा मुमुक्षुलाई नित्यसुखको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अभिव्यक्ति हुन्छ भन्ने कुरो स्वीकार गर्ने हो भने नित्यसुखको रागको कारण मोक्षका लागि प्रवृत्त प्राणीले मोक्षलाई प्राप्त गर्न सक्तैन । किनकि राग भनेको नै बन्धन हो, अर्थात्- राग बन्धनात्मक हुन्छ, बन्धन भएको स्थितिमा पनि कोही मुक्त हुन्छ भन्ने यो कथन युक्तिसङ्गत हुन सक्तैन, बन्धन र मोक्ष सर्वथा विरोधी भएकाले जहाँ बन्धन छ त्यहाँ मोक्ष सम्भव छैन, त्यस्तै जहाँ मोक्ष छ त्यहाँ बन्धन रहन सक्तैन । त्यसैले, नित्यसुखविषयक रागको परित्यागपश्चात् नष्ट राग मोक्षको अविरोधी हुन्छ, अर्थात्- मोक्षको विरोधी हुँदैन । त्यसकारण वेदान्तमतानुसार मोक्षको सिद्धि हुन्छ ।

यसको आशयलाई स्पष्ट गर्दै उक्त मतको खण्डनपूर्वक भाष्यकार उपसंहार गर्नुहुन्छ- यसरी मोक्षकालमा मुमुक्षुको नित्यसुखविषयक राग नाश हुन्छ । त्यसपछि मोक्षार्थीका लागि नष्ट राग विरोधी हुन सक्तैन । यदि यस्तो हो भने मुक्त आत्मालाई नित्यसुख हुन्छ अथवा हुँदैन ? यसको विकल्प के हो ? त्यसको उल्लेख हुनुपर्दछ । फलतः वेदान्तीका मतमा दुवै पक्षमा मोक्षको प्राप्ति हुन्छ वा हुँदैन भन्ने यस्तो विकल्प हुनु उपयुक्त हुँदैन । किनकि नित्यसुखको अभिव्यक्तिको पक्षमा पहिले नै दोषहरू देखाइसकिएका छन्, त्यसैले त्यस्तो स्थितिमा मोक्षको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यस्तै नित्यसुखको अभिव्यक्तिको अभाव मानेको स्थितिमा नित्यसुखरहित मोक्ष वेदान्तीलाई स्वीकार्य छैन । एतावता अद्वैतवेदान्तको मतानुसार मोक्षको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसकारण न्यायमतानुसार आत्यन्तिक दुःखको निवृत्ति नै मोक्ष हो भन्ने विषय सप्रमाण पुष्ट हुन्छ ।

*इति चतुर्दशभिः सूत्रैः प्रमेयलक्षणप्रकरणम् ।*

*यसरी चौध सूत्रहरूद्वारा प्रमेयलक्षणको प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) स्थानवत एव तर्हि संशयस्य लक्षणं वाच्यमिति तदुच्यते-**

त्यसो भए अब स्थानप्राप्त संशयको लक्षण बताइनुपर्दछ । अतः सूत्रकारद्वारा निम्नानुसार संशयको लक्षणको उपदेश गरिन्छ-

**(सूत्रम्) समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरूपलब्धयनुपलब्ध्यन्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः ।।२३।।**

संशयात्मक ज्ञानका प्रति पाँच कारणहरू हुन्छन् । १. समान धर्मको उपपत्ति २. अनेक धर्मको उपपत्ति ३. विप्रतिपत्ति ४. उपलब्धिको अन्यवस्था र ५. अनुपलब्धिको अन्यवस्था । यी पाँच प्रकारका कारणहरूबाट विशेष धर्मको अपेक्षा, यो के हो ? भन्ने अनिश्चयात्मक विमर्श नै संशयपदार्थ हो ।।२३।।

**(मूलम्) समानधर्मोपपत्तेर्विशेषापेक्षो विमर्शः संशय इति । स्थाणुपुरूषयोः समानं धर्ममारोहपरिणाहौ पश्यन् पूर्वदृष्टं च तयोर्विशेषं बुभुत्समानः किंस्विदित्यन्यतरं नावधारयति, तदनवधारणं ज्ञानं संशयः । समानमनयोर्धर्ममुपलभे विशेषमन्यतरस्य**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**नोपलभ इत्येषा बुद्धिः अपेक्षा- संशयस्य प्रवर्तिका वर्त्तते, तेन विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः ।**

समानधर्मको ज्ञानबाट विशेषधर्मको अपेक्षा राख्ने अनिश्चयात्मक विमर्शलाई संशय भनिन्छ । यहाँ विमर्शको अर्थ संशयात्मक ज्ञान हुन्छ । जस्तैं- ठुटा र पुरूषका समान धर्म हुन्छन्- उच्चता र विस्तार । ती दुवै समानधर्मलाई प्रत्यक्ष गर्दै एउटैं धर्मीमा पहिले देखेका तिनका हाँगा, बाङ्गोपन, हात, खुट्टा, आदि विशेषधर्मलाई जान्ने इच्छा गरिरहेको प्रत्यक्षदर्शीलाई यो के होला ? भन्ने जिज्ञासा उत्पन्न हुन्छ । हाँगा, बाङ्गो, आदि जस्तो भएकाले स्थाणु (ठुटो) हो, अथवा हात खुट्टा जस्तो भएकाले पुरूष हो, यस्तो अनिश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ । त्यसपछि समानधर्म भएकाले प्रत्यक्ष गरिरहेको व्यक्तिले निश्चय गर्न सक्कैन यसरी अगाडि देखिएको त्यस्तो ठुटो अथवा पुरूष के हो भन्ने निश्चय हुन नसक्ने ज्ञानलाई नैं संशय भनिन्छ । यस्तो स्थितिमा स्थाणु वा पुरूषका उच्चता र विस्तार यी दुवै समान धर्मलाई प्राप्त गरिरहेको छु, अर्थात्- देखिरहेको छु, तर मैले ती दुईमध्ये कुनैं एक शाखा आदि वा हात आदिलाई पाइरहेको छैन भन्ने यस किसिमको ज्ञान द्रष्टालाई हुन्छ, त्यस्तो बुद्धिलाई अपेक्षा भनिन्छ । त्यस्तो अपेक्षा नैं सन्देहको प्रवृत्तिमा कारण हुन्छ । यसरी विशेष रूपले निर्णयको अपेक्षा हुनु नैं विमर्श हो । त्यस्तो विमर्शलाई संशय भनिन्छ ।

**(मूलम्) अनेकधर्मोपपत्तेरिति । समानजातीयमसमानजातीयं चाऽनेकम् । तस्यानेकस्य धर्मोपपत्तेः । विशेषस्योभयथा दृष्टत्वात् । समानजातीयेभ्योऽसमानजातीयेभ्यश्चार्था विशिष्यन्ते, गन्धवत्वात् पृथिव्यवादिभ्यो विशिष्यते गुणकर्मभ्यश्च । अस्ति च शब्दे विभागजन्यत्वं विशेषः । तस्मिन्द्रव्यं गुणः कर्म वेति सन्देहः विशेषस्योभयथा दृष्टत्वात् । किं द्रव्यस्य सतो गुणकर्मभ्यो विशेषः, आहोस्विद् गुणस्य सतो द्रव्यकर्मभ्यः, अथ कर्मणः सतो द्रव्यगुणेभ्य इति विशेषापेक्षा । अन्यतमस्य व्यवस्थापकं नोपलभ इति बुद्धिरिति ।**

अनेक धर्मको उपलब्धिबाट पनि सन्देह हुन्छ । **अनेकधर्मोपपत्तिः** यस वाक्यको घटक अनेकपदको अर्थ समानजातीय र विरूद्धजातीय हुन्छ । त्यस्तो समानजातीय र असमानजातीय अनेक धर्मको उपलब्धि एउटैं धर्मीमा भएकाले दुवै प्रकारले भिन्न जुन पदार्थहरू देखिन्छन् अर्थात्- समानजातीय पदार्थ र असमानजातीय पदार्थभन्दा भिन्न प्रतीत हुन्छन् । जस्तैं- गन्धको आश्रय भएको कारण जो पृथिवी द्रव्य हुन्छ त्यो द्रव्यत्वात्मक समान धर्म भएका जल, तेज आदि समानजातीय पदार्थहरूदेखि र विरूद्धजातीय गुण, कर्म आदि पदार्थहरूदेखि भिन्न पृथिवी द्रव्य हो अथवा गुण आदि- यस्तो अनवधारणात्मक ज्ञान हुन्छ । त्यस्तो ज्ञान नैं संशय हो । त्यस्तैं शब्दमा विभागजत्व यो विशेषधर्म छ । त्यस्तो शब्द द्रव्य, गुण अथवा कर्म के हो ? भन्ने सन्देह हुन्छ, अर्थात्- विभागजत्व



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



धर्मविशेषले युक्त शब्दमा द्रव्यत्व, गुणत्व अथवा कर्मत्व के होला भन्ने यस्तो सन्देह हुन्छ । किनकि, समानजातीय र विपरीतजातीय दुवै प्रकारले विभागजत्व धर्म शब्दमा देखिन्छ, त्यसकारण के द्रव्यात्मक शब्द गुण र कर्महरूदेखि भिन्न ? अथवा शब्द गुणात्मक भएको कारण द्रव्य र कर्मदेखि भिन्न छ ? त्यस्तै शब्द कर्ममस्वरूप भएका कारण असमानजातीय द्रव्य र गुण पदार्थदेखि भिन्न ? यस्तो स्थितिमा ज्ञानकर्तालाई विशेष धर्मको निश्चय गर्ने इच्छा हुन्छ । असमा द्रव्य, गुण र कर्महरूमध्ये कुनै एउटा व्यवस्थापक धर्म अर्थात्- व्यावर्तक धर्मलाई प्रत्यक्षदर्शीले प्राप्त गर्दैन । अनि त्यस्तो शब्दमा द्रव्यत्व, कर्मत्व आदिको सन्देहात्मक बुद्धि हुन्छ ।

**(मूलम्) विप्रतिपत्तेरिति । व्याहतमेकार्थदर्शनं विप्रतिपत्तिः, व्याघातः - विरोधोऽसहभाव इति । अस्त्यात्मेत्येकं दर्शनम् नास्त्यात्मेत्यपरम्, न च सद्भावासद्भावौ सहैकत्र सम्भवतः, न चान्यतरसाधको हेतुरूपलभ्यते, तत्र तत्त्वानवधारणं संशय इति ।**

विपरीत ज्ञानबाट पनि सन्देह हुन्छ । विप्रतिपत्तिको अर्थ विपरीतज्ञान हुन्छ । यस्तो जो विपरीत ज्ञान हो त्यसबाट पनि सन्देह हुन्छ । जस्तै- एउटै पदार्थको ज्ञान विपरीत रूपले हुन्छ । अर्थात्- एउटै पदार्थको ज्ञान भिन्नभिन्न मतले कसैले कुनै रूपले गर्छन् भने त्यसका विरोधीले अर्कै रूपले गर्छन् । यस्तो ज्ञानलाई व्याघात, विरोध र असहभाव पनि भनिन्छ । त्यसको उदाहरणचाहिं यस्तो हुन्छ- कसैले आत्मा छ भनी आत्माको अस्तित्त्वलाई स्विकार्दछन् । अरू आत्मा नमान्नेहरूले आत्मा छैन भनी आत्माको अस्तित्त्वलाई स्विकार्दैनन् । यसरी एउटै तत्त्वका अस्तित्त्व र अस्तित्त्वको अभाव यी दुवै परस्पर विरोधी धर्महरू एउटै पदार्थमा हुन सक्तैनन् । ती दुईमध्ये कुनै एउटा, अर्थात्- आत्माको अस्तित्त्वको साधक अथवा त्यसको अस्तित्त्वको अभावको साधक यी दुईमध्ये कुनै एउटा हेतु पाइँदैन । यस्तो स्थितिमा आत्मा छ वा छैन, यस्तो आत्मतत्त्वको अनिश्चयात्मक जुन ज्ञान हो, त्यसैलाई संशय भनिन्छ ।

**(मूलम्) उपलब्ध्यव्यवस्थातः खल्वपि । सच्चोदकमुपलभ्यते तडागादिषु मरीचिषु चाऽविद्यमानमुदकमिति, अतः क्वचिदुपलभ्यमाने तत्त्वव्यवस्थापकस्य प्रमाणस्यानुपलब्धेः किं सदुपलभ्यतेऽथासदिति संशयो भवति ।**

वस्तुको उपलब्धिको अव्यवस्थाबाट पनि संशय हुन्छ । जस्तै- के ? तलाउ, पोखरी, आदिमा जल छ, त्यसकारण उपलब्ध हुन्छ, बालुवा नै बालुवा भएको मरूभूमिको माथि विद्यमान सूर्यका किरणहरूमा पनि अविद्यमान जल उपलब्ध हुन्छ ? अर्थात्- जलको भान हुन्छ ? यस्तो किसिमले जल भएको ठाउँमा जल उपलब्ध हुन्छ अथवा जल नभएको ठाउँमा पनि ? यस उपलब्धिको नियम नभएको कारण सन्देह हुन्छ । यसरी कहिँ उपलब्ध जल भएको स्थितिमा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जलको विद्यमानता र अविद्यमानता, यी दुईमध्ये कुनै एकको निश्चायक प्रमाण नभएकाले भएको जल उपलब्ध हुन्छ अथवा नभएको पनि, यस्तो अनिश्चयात्मक सन्देह हुन्छ,

**(मूलम्) अनुपलब्ध्यव्यवस्थातः । सच्च नोपलभ्यते मूलकीलकोदकादि असच्चानुत्पन्नं निरूद्धं वा, ततः क्वचिदनुपलभ्यमाने संशयः, किंसन्नोपलभ्य उताऽसदिति संशयो भवति । विशेषापेक्षा पूर्ववत् ।**

**पूर्वसमानोऽनेकश्च धर्मो ज्ञेयस्थः, उपलब्ध्यनुपलब्धी पुनर्ज्ञातृस्थ एतावता विशेषेण पुनर्वचनम् । समानधर्माधिगमात् समानधर्मोपपत्तेर्विशेषस्मृत्यपेक्ष विमर्श इति ।।२३।।**

अनुपलब्धिको अव्यवस्थाबाट पनि सन्देह हुन्छ । जस्तै माथिबाट कुनै वस्तुले ढाकिएको कारण त्यस्तो स्थलमा जल विद्यमान भए तापनि त्यसको प्राप्ति हुँदैन त्यस्तै जल भएको स्थलमा जलको उत्पत्ति भएको छैन भने पनि जलको प्राप्ति हुन सक्तैन, अथवा उत्पन्न जल नष्ट भएको छ भने पनि जलको प्राप्ति हुन सक्तैन । त्यसपछि कुनै पनि स्थलमा वस्तुको उपलब्धि नभएको स्थितिमा सन्देह हुन्छ- के विद्यमान वस्तु उपलब्ध नभएको हो ? अथवा अविद्यमान वस्तु ? यस्तो संशयात्मक ज्ञान हुन्छ । यसरी पहिलेको जस्तै विशेष रूपले जान्ने इच्छा भएको कारण नै यस ज्ञानलाई संशय भनिएको हो । पहिले वर्णन गरिएको समान तथा अनेक, अर्थात्- विशेष धर्मचाहिँ ज्ञान गर्न योग्य वृक्ष आदि विषयनिष्ठ हुन्छ भने उपलब्धि तथा अनुपलब्धि यी दुवैचाहिँ ज्ञाता पुरूषनिष्ठ हुन्छ । यस्तै विशेषता भएकाले नै संशयप्रतिपादकसूत्रमा पुनः निर्देश गरिएको हो । यसरी समानधर्मको ज्ञानबाट विशेष धर्मको स्मरणात्मक ज्ञानको अपेक्षा राख्ने ज्ञानविशेष नै विमर्श हो र त्यस्तो ज्ञानलाई संशय भनिन्छ ।।२३।।

**(मूलम्) स्थानवतां लक्षणमिति समानम्-**

क्रमप्राप्त प्रयोजन आदि पदार्थहरूको लक्षण बताउने क्रममा अब यथाक्रम सूत्रकार प्रयोजनको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत्प्रयोजनम् ।।२४।।**

जुन पदार्थलाई उद्देश्य गरेर पुरूषको प्रवृत्ति हुन्छ, त्यसैलाई प्रयोजन भनिन्छ ।।२४।।

**(मूलम्) यमर्थमाप्तव्यं हातव्यं वा व्यवसाय तदाप्तिहानोपायमनुतिष्ठति, प्रयोजनं तद्वेदितव्यम्, प्रवृत्तिहेतुत्वात् । इममर्थमाप्स्यामि हास्यामि वेति व्यवसायोऽर्थस्याधिकारः, एवं व्यवसीयमानोऽर्थोऽधिक्रियत इति ।।२४।।**

प्राप्त गर्न योग्य अथवा त्याग गर्न योग्य जुन पदार्थ हो त्यसको निश्चय गरेर अभीष्ट पदार्थको प्राप्ति अथवा अनिष्ट पदार्थको त्यागविषक उपायको अवलम्बन प्राणीमात्रले गर्छ । प्राणीमात्रका प्रति प्रयोजन प्रवृत्तिको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



कारण भएकाले प्राप्ति वा त्याग नै प्रयोजन हो भनी जान्नुपर्दछ । 'यो पदार्थलाई प्राप्त गर्नेछु अथवा त्याग गर्नेछु भन्ने यस्तो पदार्थको निश्चय नै अधिकार हो । यसरी निश्चय भएको पदार्थ नै अधिकृत हुन्छ, अर्थात्- निश्चित एको पदार्थलाई नै प्राप्त गर्छ ।।२४।।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त दृष्टान्त पदार्थको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) **लौकिकपरीक्षकाणां यस्मिन्नर्थे बुद्धिसाम्यं स दृष्टान्तः ।।२५।।**

लोकव्यवहारका ज्ञाता लौकिक पुरूष र शास्त्रका ज्ञाता परीक्षक पुरूषहरूको जुन पदार्थमा बुद्धिगत समानता देखिन्छ त्यो नै दृष्टान्तनामक पदार्थ हो ।।२५।।

(मूलम्) **लोकसाम्यमनतीताः लौकिकाः, नैसर्गिकं वैनयिकं बुद्ध्यतिशयप्राप्ताः । तद्विपरीताः परीक्षकाः, तर्केण प्रमाणैरर्थं परीक्षितुमर्हन्तीति । यथा यमर्थं लौकिका बुध्यन्ते तथा परीक्षका अपि, सोऽर्थो दृष्टान्तः । दृष्टान्तविरोधेन हि प्रतिपक्षाः प्रतिषेद्धव्या भवन्तीति, दृष्टान्तसमाधिना च स्वपक्षाः स्थापनीया भवन्तीति, अवयवेषु चोदाहरणाय कल्पते इति ।२५।।**

लोकको पद्धतिलाई अतिक्रमण नगर्ने पुरूषहरू नै लौकिक हुन्छन् । त्यसैले स्वभावसिद्ध शास्त्रजन्य ज्ञानलाई अत्यधिकरूपले प्राप्त गर्न नसकेका यस्ता प्राणीलाई नै लौकिक प्राणी भनिन्छ । त्यसका विपरीत शास्त्रीय-ज्ञान-सम्पन्न पुरूषलाई परीक्षक भनिन्छ । त्यस्ता अलौकिक, अतिशय-बुद्धिशाली, शास्त्रका ज्ञाता पुरूषहरू नै तर्क र प्रमाणहरूद्वारा पदार्थको विचार गर्न समर्थ हुन्छन् । जस्तै लौकिक प्राणीहरू लौकिक पदार्थलाई जुन रूपले बुझ्दछन्, त्यस्तै शास्त्रीय-ज्ञान-सम्पन्न पदार्थका विचारक प्राणीहरू पनि त्यही रूपले ती पदार्थलाई जान्दछन् भने त्यो नै दृष्टान्तपदार्थ हो । यसरी वस्तुको साधक उपयुक्त दृष्टान्तको विरोध भएकाले नै विरोधीका पक्षहरू प्रतिषेधयोग्य अर्थात्- खण्डनयोग्य हुन्छन् भने अनुकूल दृष्टान्तद्वारा स्वकीय पक्षहरू स्थापनीय हुन्छन् । यस्तो दृष्टान्त नै न्यायको अङ्ग हुन्छ । त्यसकारण पाँच अवयवहरूमध्ये उदाहरणका लागि तृतीय दृष्टान्तनामक अवयव समर्थ हुन्छ । किनकि, दृष्टान्तको माध्यमले नै साध्य र साधनको साहचर्य-ज्ञानबाट व्याप्तिज्ञान हुन्छ अनि परामर्शद्वारा अनुमित्यात्मक ज्ञान उत्पन्न हुन्छ ।

*इति त्रिभिः सूत्रैर्न्यायपूर्वाङ्गलक्षणप्रकरणम् ।*

*यसरी तीन सूत्रहरूद्वारा न्यायका पूर्वअङ्ग संशय, प्रयोजन र दृष्टान्तका लक्षणहरूको प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

(मूलम्) **अथ सिद्धान्तः । इदमित्थंभूतञ्चेत्थम्भ्यनुज्ञायमानमर्थजातं सिद्धं सिद्धस्य संस्थितिः सिद्धान्तः संस्थितिरित्थंम्भावव्यवस्था- धर्मनियमः ।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अब क्रमप्राप्त सिद्धान्त-पदार्थको विचार प्रारम्भ हुन्छ । त्यसमा यो यही नै हों भनी निश्चयपूर्वक स्वीकार गरिएको जो पदार्थसमुदाय हो त्यो नै सिद्धान्त हुन्छ । त्यस्तो सिद्ध पदार्थसमुदायको राम्ररी स्थिति हुनु, अर्थात्- राम्रो प्रकारले प्रतिष्ठापन हुनु नै सिद्धान्तनामक पदार्थ हो । यस विषयलाई अ स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- यो पदार्थको वस्तुगत स्वरूप यही नै हो भ त्यसको राम्ररी स्थितिलाई प्राप्त गर्न सकेको व्यवस्थाविशेष नै संस्थिति पद अर्थ हो । यो नै प्रमाणद्वारा सिद्ध धर्मको नियम हुन्छ जसलाई सिद्धा भनिन्छ । जस्तै- आत्मागत नित्यत्व प्रमाणद्वारा सिद्ध छ त्यसकारण आत्मा नित्य नै हुन्छ भन्ने यस्तो सिद्धान्त हुन्छ ।

**(मूलम्) स खल्वयम्–**

त्यो सिद्धान्तको स्वरूप सूत्रकार यसप्रकार बताउनुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः ।।२६।।**

सूत्रस्थ तन्त्रपदको अर्थ शास्त्र हुन्छ । अधिकरणको अर्थ ज्ञापक र अभ्युपगमको अर्थ हुन्छ स्वीकार । यसरी शास्त्र, अधिकरण र स्वीकारका आधारमा राम्ररी जुन तत्त्वको स्थिति अर्थात् व्यवस्था सम्भव छ, त्यो नै सिद्धान्तनामक पदार्थ हो । यसको तात्पर्य शास्त्रद्वारा ज्ञापित पदार्थको राम्ररी निश्चय हुनु नै सिद्धान्त हो ।।२६।।

**(मूलम्) तन्त्रार्थसंस्थितिः तन्त्रसंस्थितिः, तन्त्रमितरेतराभिसम्बद्धस्यार्थसमूहस्योपदेशः शास्त्रम् । अधिकरणानुषक्तार्थसंस्थितिरधिकरणसंस्थितिः, अभ्युपगमसंस्थितिरनवधारितार्थपरिग्रहः, तद्विशेषपरीक्षणायाभ्युपगमसिद्धान्तः ।**

तन्त्रसंस्थितिपदको अर्थ शास्त्रद्वारा प्रतिपादित पदार्थको राम्ररी व्यवस्था हुनु भन्ने हुन्छ । त्यसमा परस्परमा सम्बद्ध पदार्थसमुदायको उपदेशात्मक शास्त्र नै तन्त्र हो भने अधिकरणसम्बद्ध पदार्थको सम्यक् व्यवस्थालाई नै अधिकरणसंस्थिति भनिन्छ । अवधारणा हुन नसकेको पदार्थको स्वीकृतिलाई अभ्युपगम-संस्थिति भनिन्छ । अर्थात्- जसमा परकीय सिद्धान्तको विशेष प्रकारले विचारका लागि स्वीकार गरिन्छ त्यो अभ्युपगम-संस्थिति हुन्छ । यसको आशयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- निश्चित हुन नसकेको पदार्थलाई विशेष प्रकारले परीक्षण गर्नका लागि जो सिद्धान्त हुन्छ त्यसैलाई अभ्युपगम-सिद्धान्त भनिन्छ ।

**(मूलम्) तन्त्रभेदात्तु खलु–**

अब सिद्धान्तका भेदहरू भएकाले सूत्रकार भेदप्रतिपादक सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ ।

**(सूत्रम्) स चतुर्विधिः सर्वतन्त्र-प्रतितन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थित्यर्थान्तरभावात् ।।२७।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सर्वतन्त्र, प्रतितन्त्र, अधिकरण तथा अभ्युपगम गरी चार प्रकारका सिद्धान्तहरू छन् ।।२७।।

**(मूलम्) तत्रैताश्चतस्रः संस्थितयोऽर्थान्तरभूताः ।।२७।।**

त्यसमा यी चार संस्थितिहरू= सिद्धान्तहरू एउटै पदार्थ नभई परस्पर भिन्न-भिन्न पदार्थ हुन् ।

**(मूलम्) तासाम्–**

ती चार संस्थितिहरूमध्ये सूत्रकार प्रथम सर्वतन्त्रसिद्धान्तको स्वरूप प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सर्वतन्त्राविरूद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः सर्वतन्त्रसिद्धान्तः ।।२८।।**

सबै तन्त्र अर्थात्- सकलशास्त्रद्वारा विरोध नभएको स्वकीय सिद्धान्तमा प्रतिपादित जो पदार्थ हो त्यो नै सर्वतन्त्रनामक सिद्धान्त हो ।।२८।।

**(मूलम्) यथा घ्राणादीनीन्द्रियाणि, गन्धादय इन्द्रियार्थाः, पृथिव्यादीनि भूतानि,प्रमाणैरर्थस्य ग्रहणमिति ।।२८।।**

जस्तै- चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना, त्वक्, यी पाँच इन्द्रियहरू रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श आदि विषयहरू, पृथिवी, जल, तेज, आदि भूतद्रव्यहरू र प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूबाट गरिएको पदार्थको निश्चय जस्ता निर्दिष्ट विषयहरू सबै शास्त्रद्वारा स्वीकृत र न्यायशास्त्रमा प्रतिपादित पनि भएकाले तत्सम्बद्ध सिद्धान्तलाई सर्वतन्त्रसिद्धान्त भनिन्छ ।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त प्रतितन्त्रसिद्धान्तको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रासिद्धः प्रतितन्त्रसिद्धान्तः ।।२९।।**

समानशास्त्रमा सिद्ध अर्थात् स्वीकार गरिएको, अरू शास्त्रमा असिद्ध अर्थात् स्वीकार नगरिएको जो सिद्धान्त हो, त्यो नै प्रतितन्त्रनामक सिद्धान्त हुन्छ ।।२९।।

**(मूलम्) यथा नासत आत्मलाभः, न सत आत्महानम्, निरतिशयाश्चेतनाः देहेन्द्रियमनःसु विषयेषु तत्तत्कारणेषु विशेष इति साङ्ख्यानाम् ।**

**परूषकर्मनिमित्तो भूतसर्गः, कर्महेतवो दोषाः, प्रवृत्तिश्च, स्वगुणविशिष्टाश्चेतनाः, असदुत्पद्यते उत्पन्नं निरूध्यत इति योगानाम् ।।२९।।**

जस्तै- सत्कार्यवादी सांख्यको सिद्धान्तानुसार असत्पदार्थको आत्मलाभ हुँदैन, अर्थात्- अविद्यमान पदार्थको उत्पत्ति हुन सक्तैन । विद्यमान पदार्थको नाश पनि हुँदैन । सम्पूर्ण चेतनहरू विशेषरहित हुन्छन् अर्थात्- परिणामरहित हुन्छन् । त्यस्तै देह, इन्द्रिय र मन, रूप, रस, आदि विषयहरू र तिनका ती-ती कारण अहङ्कार, आदिमा पनि विशेष हुन्छ । यहाँ विशेषको अर्थ अतिशय हो किनकि त्यो विना कार्य हुन सक्तैन । अर्थात्- कारणमा विशेष छैन भने कार्यमा पनि विशेष हुन सक्तैन भन्ने यस्तो सिद्धान्त साङ्ख्य र योगदर्शनका मतावलम्बीहरूको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



छ, त्यसकारण साङ्ख्य र योगलाई समानतन्त्रसिद्धान्त मानिन्छ । यसको विपरीत असत्कार्यवादी नैयायिक र वैशेषिकहरूको सिद्धान्त हुन्छ । यस विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- पुरूषका पुण्यपापात्मक कर्मबाट पृथिवी, जल, आदि भूतद्रव्यको सृष्टि हुन्छ । कर्मका हेतु दोष तथा प्रवृत्ति पनि हुन्छन् अनि ज्ञान, इच्छा, आदि विशेषगुणवान् चेतनस्वरूप जीवात्माहरू हुन्छन् । त्यस्तै असत्कार्यवादी नैयायिकहरूको सिद्धान्तमा अविद्यमान पदार्थको उत्पत्ति र विद्यमान पदार्थको नाश पनि हुन्छ । यस्तो सम्बन्ध समानतन्त्रवादी वैशेषिकहरूसँग छ । नैयायिकहरूको जस्तै वैशेषिकहरूको पनि यही सिद्धान्त हो, त्यसकारण न्याय र वैशेषिक समानतन्त्र सिद्धान्त हुन् ।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त तेस्रो अधिकरणसिद्धान्तको स्वरूप प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) यत्सिद्धावन्यप्रकरणसिद्धिः सोऽधिकरणसिद्धान्तः ।।३०।।**

कुनै प्रकरणगत पदार्थको सिद्धि भएपश्चात् अन्य प्रकरणगत पदार्थहरूको सिद्धि हुन्छ भने त्यस प्रकारको सिद्धान्तलाई अधिकरणसिद्धान्त भनिन्छ । स्पष्ट रूपमा भन्नुपर्दा परस्पर सम्बद्ध पदार्थहरूको सिद्धान्त नै अधिकरण सिद्धान्त हो ।।३०।।

**(मूलम्) यस्यार्थस्य सिद्धावन्येऽर्था अनुषज्यन्ते न तैर्विना सोऽर्थः सिद्ध्यति तेऽर्थाः यदधिष्ठानाः सोऽधिकरणसिद्धान्तः । यथा देहेन्द्रियव्यतिरिक्तो ज्ञाता दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणादिति । अत्रानुषङ्गिणोऽर्था इन्द्रियनानात्वम्, नियतविषयाणीन्द्रियाणि, स्वविषयग्रहणलिङ्गानि ज्ञातुर्ज्ञानसाधनानि, गन्धादिगुणव्यतिरिक्तं द्रव्यम्, गुणाधिकरणमनियतविषयाश्चेतना इति पूर्वार्थसिद्धावेतेऽर्थाः सिद्ध्यन्ति । न तैर्विना सोऽर्थः सम्भवतीति ।।३०।।**

जुन पदार्थको सिद्धि हुँदा त्यसमा अरू पदार्थहरू सम्बद्ध हुन्छन् ती पदार्थविना जुन पदार्थ सिद्ध हुन सक्तैनन्, त्यस्ता पदार्थस्वरूप विषयहरू जसमा आश्रित भएर मात्र सिद्ध हुन्छन्, त्यस्तो सिद्धान्त नै अधिकरणसिद्धान्त हुन्छ । जस्तै- दर्शन र स्पर्शबाट एउटै पदार्थको ग्रहण भएकाले शरीर र इन्द्रियदेखि अतिरिक्त ज्ञाता आत्मा हुन्छ, अर्थात्- जुन पर्दालाई मैले पहिले देखेको थिएँ त्यसैलाई अहिले म स्पर्श गरिरहेको छु यस्तो द्रष्टा र स्पर्शकर्ता एउटै हुन्छ, त्यो देह, इन्द्रिय, आदि हुन सक्तैन । त्यसैले, त्यसदेखि भिन्न कुनै तत्त्वलाई स्वीकार गर्नुपर्दछ, जसलाई जीवात्मा भनिन्छ । यस्तो आत्मपदार्थको सिद्धिमा रूप, रस आदि विषयहरू सम्बद्ध हुन्छन् । चक्षु, घ्राण, आदि ज्ञानेन्द्रियहरू अनेक हुनाले तिनीहरूमा नानात्वधर्म विद्यमान छ, अनि तिनीहरू आ-आफ्ना निश्चित रूप, रस, आदि विषयहरूलाई ग्रहण गर्ने हुन्छन् । यसरी आ-आफ्ना नियत विषयहरूको ग्रहण गर्नु नै इन्द्रियहरूको साधक हेतु हो । यस्तो स्वभाव भएको ज्ञाता



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



आत्माका ज्ञानका साधन इन्द्रियहरू हुन्छन् । त्यस्तै गन्ध, रूप, आदि गुणदेखि अतिरिक्त जुन आत्मास्वरूप द्रव्य हो जो ज्ञान, इच्छा, आदि विशेषगुणको आश्रय हुन्छ, जसका नियत विषयहरू हुदैनन्, यस्ता व्यापक चेतनस्वरूप अनन्त जीवात्माहरू छन् भनी पहिले शरीर आदिदेखि भिन्न आत्मास्वरूप द्रव्यपदार्थको सिद्धि हुन्छ । यसरी आत्मस्वरूप द्रव्यपदार्थको सिद्धि भएपछि त्यसको अधीनमा रूप, रस, आदि विषय, चक्षु, आदि इन्द्रिय र तिनीहरूमा नानात्व इत्यादि पदार्थहरू सिद्ध हुन्छन् । किनकि, उक्त विषयहरूविना चेतनस्वरूप जीवात्मा द्रव्यपदार्थको सिद्धि सम्भव छैन । त्यसकारण परस्पर एक विषयको सिद्धिमा अन्य पदार्थहरू सम्बद्ध भएकाले यस्तो सिद्धान्तलाई अधिकरणसिद्धान्त भनिएको हो ।।३०।।

अब सूत्रकार चौथो अभ्युपगमनामक सिद्धान्तको स्वरूप अग्रिमसूत्रबाट प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अपरीक्षिताभ्युपगमात्तद्विशेषपरीक्षणमभ्युपगमसिद्धान्तः ।।३१।।**

यहाँ सूत्रस्थ अभ्युपगमको अर्थ स्वीकार भन्ने हुन्छ । परकीय सिद्धान्तको परीक्षण गर्नका लागि, त्यस्तो स्वसिद्धान्तमा असिद्ध पदार्थलाई स्वीकार गरिएकाले त्यसको विशेष प्रकारले परीक्षण गर्नु नै अभ्युपगमनामक सिद्धान्त हुन्छ ।।३१।।

**(मूलम्) यत्र किञ्चिदर्थजातमपरीक्षितमभ्युपगम्यते अस्ति द्रव्यं शब्दः स तु नित्योऽथानित्य इति ?, द्रव्यस्य सतो नित्यताऽनित्यता वा तद्विशेषः परीक्ष्यते सोऽभ्युपगमसिद्धान्तः स्वबुद्ध्यतिशयचिख्यापयिषया परबुद्ध्यवज्ञानाच्च प्रवर्तत इति ।।३१।**

जुन सिद्धान्तमा कुनै पनि पदार्थसमुदायको परीक्षण नगरी विशेष विचारका लागि स्वीकार गरिन्छ, त्यो नै अभ्युपगमसिद्धान्त हुन्छ । जस्तै- मीमांसाकहरू शब्दलाई द्रव्य मान्दछन् । न्यायमतमा शब्द गुण हुन्छ, तर मीमांसकका मतमा शब्द द्रव्यात्मक छ । त्यस्तो शब्द नित्य हो वा अनित्य ? यस किसिमले शब्दलाई द्रव्यका रूपमा स्वीकार गरेर त्यसको नित्यता अथवा अनित्यताको विशेष प्रकारले विचार गरिन्छ भने त्यो नै अभ्युपगमसिद्धान्त हो । यस्तो सिद्धान्त स्थापनावादीको बुद्धिगत उत्कर्षको प्रसिद्धि वा ज्ञापन गर्ने इच्छाले तथा शब्द-द्रव्यत्ववादीको विचारको अपमान गर्ने उद्देश्यले पनि प्रवृत्त हुन्छ ।

***इति षड्भिः सूत्रैर्न्यायाश्रयसिद्धान्तलक्षणप्रकरणम् ।***

*यसप्रकार छ सूत्रहरूद्वारा न्यायाश्रयसिद्धान्तका लक्षणहरूको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अथावयवाः -**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अब सूत्रकार क्रमप्राप्त अवयवका भेदहरूको उपदेश गर्नुहुन्छ ।

**(सूत्रम्) प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ।।३२।।**

न्यायदर्शनमा प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय र निगम गरी पाँच प्रकारका अवयवहरू स्वीकृत छन् ।।३२।।

**(मूलम्) दशावयवानेके नैयायिका वाक्ये सञ्चक्षते- जिज्ञासा, संशयः, शक्यप्राप्तिः प्रयोजनम्, संशयव्युदास इति, ते कस्मान्नोच्यन्त इति ? तत्राप्रतीयमानेऽर्थे प्रत्ययार्थस्य प्रवर्तिका जिज्ञासा । अप्रतीयमानमर्थं कस्माज्जिज्ञासते ? तं तत्त्वतो ज्ञातं हास्यामि वोपादास्य उपेक्षिष्ये वेति । ता एता हानोपादानोपेक्षाबुद्ध्यस्तत्त्वज्ञानस्यार्थस्तदर्थमयं जिज्ञासते । सा स्वल्वियमसाधनमर्थस्येति । जिज्ञासाधिष्ठानं संशयश्च व्याहतधर्मोपसङ्घात् तत्त्वज्ञाने प्रत्यासन्नः व्याहतयोर्हि धर्मयोरन्यतरतत्त्वं भवितुमर्हतीति । स पृथगुपदिष्टोऽप्यसाधनमर्थस्येति । प्रमातुः प्रमाणानि प्रमेयाधिगमार्थानि, सा शक्यप्राप्तिर्न साधकस्य वाक्यस्य भागेन युज्यते प्रतिज्ञादिवदिति । प्रयोजनं तत्त्वावधारणमर्थसाधकस्य वाक्यस्य फलं नैकदेश इति । संशयव्युदासः प्रतिपक्षोपवर्णनं तत्प्रतिषेधेन तत्त्वाभ्यनुज्ञानार्थम्, न त्वयं साधकवाक्यैकदेश इति । प्रकरणे तु जिज्ञासादयः समर्था अवधारणीयार्थोपकारात् । तत्त्वार्थसाधकभावात्तु प्रतिज्ञादयः साधकवाक्यस्य भागा एकदेशा अवयवा इति ।।३२।।**

एकदेशीय कतिपय नैयायिकहरू अनुमान-वाक्यमा जिज्ञासा, संशय, शक्यप्राप्ति, प्रयोजन र संशयव्युदास तथा सूत्रोपदिष्ट प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवहरू गरी दश अवयवहरू छन् भनी बताउँछन् । त्यसकारण सूत्रमा जिज्ञासा आदि पाँच अवयवहरू किन भनिएनन् ? भन्ने शङ्का हुन्छ । त्यसमा जो पदार्थ ज्ञात छैन त्यसलाई जान्न चाहने पुरूषको प्रवृत्तिका प्रति जिज्ञासा कारण हुन्छ, अर्थात्- पर्वत आदि पक्षमा साधनीय आगो ज्ञात छैन, त्यसलाई जान्ने जिज्ञासाविशेष नै पुरूषको प्रवृत्ति हो । जिज्ञासा प्रकृत साध्यको सिद्धि गर्न समर्थ हुँदैन, त्यसकारण त्यस्तो अनुमानवाक्यको अवयव हुन सक्तैन ।

अज्ञात-पदार्थको जिज्ञासा कसरी हुन सक्छ ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- ज्ञानको विषय हुन नसकेको पदार्थलाई राम्ररी जानेर पुरूष त्यो पदार्थ अनिष्ट छ भने त्यसलाई त्याग गर्नेछु, इष्ट छ भने ग्रहण गर्नेछु, अथवा इष्ट अनिष्ट दुवै छैन भने उपेक्षा गर्नेछु भनी विचार गर्छ । यसप्रकार वस्तुको त्याग, ग्रहण र उपेक्षाविषयक ज्ञान हुनु नै तत्त्वज्ञानको फल हो । यस किसिमले त्याग आदि ज्ञानका लागि पुरूषलाई जिज्ञासा हुन्छ । त्यस्तो जिज्ञासा अनुमेय अर्थको साधन हुन सक्तैन, अर्थात्- उक्त जिज्ञासाले कुनै पनि साधनीय पदार्थको सिद्धि गर्नसक्तैन । त्यसकारण जिज्ञासा अनुमान-वाक्यको अवयव हुन सक्तैन । जिज्ञासापश्चात् संशय हुने भएकाले त्यसको जिज्ञासा-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



कार्य संशय हुन्छ । यस्तो संशयचाहिं परस्पर विरोधी धर्मद्वयको प्राप्तिबाट हुन्छ । त्यस प्रकारको संशय कुनै पनि तत्त्वज्ञानमा उक्त संशय उपयोगी हुन सक्तैन । किनकि परस्पर विरोधी दुई धर्महरूमध्ये वस्तुतत्त्व कुनै एक हुन्छ न कि दुवै । तसर्थ त्यो संशयसूत्रमा अलग रूपमा उपदिष्ट भए तापनि कुनै पनि अर्थको साधक हुन सक्तैन । त्यसकारण त्यस्तो संशय अनुमानको अवयव हुँदैन ।

ज्ञाता पुरूषका लागि प्रमाणहरू, अर्थात्- इन्द्रियसंयोग आदि प्रमाका करणहरू ज्ञान गर्न योग्य प्रमेय पदार्थहरूको ज्ञानका साधन हुन्छन् । अत एव प्रमेयविषयक ज्ञानमा प्रमाण र ज्ञाता पुरूषको जो सामर्थ्यविशेष हो त्यसैलाई शक्यप्राप्ति भनिन्छ, यस्तो शक्यप्राप्ति अनुमानको अवयवको रूपले युक्त भई प्रतिज्ञा आदिको समान प्रमेयपदार्थको साधक हुन सक्तैन । अर्थात्- प्रतिज्ञा आदिको समान अनुमानको अवयव शक्यप्राप्ति हुँदैन । त्यस्तै प्रयोजन पनि अनुमान-वाक्यमा अवयव हुन सक्तैन । किनकि प्रयोजन भनेको तत्त्वनिश्चय हो, त्यो नै फल हो । त्यस्तो प्रयोजन पदार्थसाधक अनुमान-वाक्यको एकदेश अर्थात्- अनुमेय वस्तुको सिद्धिको घटक हुँदैन किनकि प्रयोजन अनुमानको फलरूप नै भएकाले त्यसलाई अनुमेय पदार्थको सिद्धिमा कारण मान्न मिल्दैन । त्यसकारण प्रयोजन अनुमानको अवयव हुन सक्तैन ।

संशयन्युदासपदको अर्थ संशयको निराकरण हुन्छ । त्यो भनेको विरोधी धर्मको उपपादन हुनु हो । परस्पर विरोधी धर्मद्वयको उपपादनपश्चात् विरोधी धर्मद्वयमध्ये कुनै एक धर्मको प्रतिषेध भएको स्थितिमा जो संशयको निराकरणविशेष हुन्छ, त्यो तत्त्वज्ञानको जनक अर्थात् वस्तुलाई स्वीकारको कारण हुन्छ । यसरी संशयन्युदास तर्कस्वरूप भएकाले प्रमेयसाधक अनुमान-वाक्यको अवयव हुन सक्तैन । त्यस्तै- निश्चययोग्य पदार्थका लागि उपकारी भएकाले जिज्ञासा, संशय, आदि वादकथात्मक प्रकरणमा कारण हुन्छन्, यहाँ प्रकरण भनेको वादकथा हो । प्रतिज्ञा, हेतु, आदि पाँच अवयवहरूचाँहि पदार्थतत्त्वका साधक हुन्छन् । यहाँ भाग भनेको अनुमान-वाक्यलाई सिद्ध गर्ने प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवहरू हुन् । तिनीहरूलाई एकदेशाः यस्तो बहुवचनद्वारा निर्देश गरिएको हो । यसरी प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनयन र निगमन, यी पाँच अवयवहरू नै अनुमेय पदार्थका साधक हुन्छन् भन्ने सिद्धान्त न्यायमतमा पुष्ट हुन्छ ।

**(मूलम्) तेषां तु यथाविभक्तानाम्-**

अब सूत्रकार अग्रिमसूत्रबाट प्रतिज्ञा हेतु आदि विभक्त पाँच अवयवहरूमध्ये विभागको क्रमानुसार प्राप्त प्रतिज्ञा नामक अवयवको स्वरूप प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा ।।३३।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जसमा साधनयोग्य पदार्थको निर्देश हुन्छ त्यो नै प्रतिज्ञा नामक अवयव हो ।।३३।।

**(मूलम्) प्रज्ञापनीयेन धर्मेण धर्मिणो विशिष्टस्य परिग्रहवचनं प्रतिज्ञा, प्रतिज्ञासाध्यनिर्देशः । अनित्यः शब्द इति ।।३३।।**

सिद्ध गर्न योग्य धर्मात्मक पदार्थले युक्त जो धर्मीशब्द- पर्वत आदि हुन्छ त्यसलाई परिग्रह गर्ने वचनलाई प्रतिज्ञा भनिन्छ । अर्थात्- जसमा साध्यको निर्देश हुन्छ त्यो नै प्रतिज्ञा हो । जस्तै- **अनित्यः शब्दः** यस वाक्यमा अनित्यत्व धर्मको शब्दात्मक धर्मी पदार्थमा निर्देश देखिन्छ । किनकि उक्त वाक्यमा **शब्द** यो पक्ष हुन्छ । त्यसमा अनित्यत्वको सिद्धि गरिन्छ, अतः सिद्ध गर्न योग्य **अनित्यत्व** धर्मले युक्त धर्मी- शब्दमा अनित्य यसको निर्देश भएकाले त्यस्तो वाक्य अनुमान-वाक्यको प्रतिज्ञानामक अवयव हुन्छ ।

अब सूत्रकार अग्रिमसूत्रबाट हेतुको स्वरूप बताउनुहुन्छ-

**(सूत्रम्) उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः ।।३४।।**

उदाहरणगत समानता देखिएकाले अर्थात्- एउटै दृष्टान्त स्थलमा साध्य र साधनको प्रत्यक्ष भएकाले साधनीय आगो आदिको साधन गर्ने जो कारण हो त्यो नै हेतु नामक अवयव हुन्छ ।।३४।।

**(मूलम्) उदाहरणेन सामान्यात्साध्यस्य धर्मस्य साधनं प्रज्ञापनं हेतुः, साध्ये प्रतिसन्धाय धर्ममुदाहरणे च प्रतिसन्धाय तस्य साधनातावचनं हेतुः । उत्पत्तिधर्मकत्वादिति । उत्पत्तिधर्मकमनिष्टं दृष्टमिति ।।३४।।**

उदाहरणसँग समानता भएकाले साधनीय अर्थको जो साधक हुन्छ त्यो नै हेतु हुन्छ । त्यसैलाई ज्ञापन भनिन्छ । किनकि हेतुले साध्यको ज्ञापन गर्छ । यसरी साध्यले युक्त पक्षमा हेतुस्वरूप धर्मलाई देखेर उदाहरणका रूपमा रहेको महानस आदिमा साध्यको व्याप्तिज्ञानले युक्त हेतुको स्मरण गरी त्यस्तो हेतुमा साध्यसाधकताको बोधक वचनविशेष नै हेतुपदार्थ हुन्छ । जस्तै- शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि गर्न उत्पत्तिधर्मकत्व हेतु हुन्छ । त्यसमा दृष्टान्तको उपस्थापन गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- घट, पट, आदि जन्यपदार्थहरू उत्पत्तिधर्मक हुन्छन्, त्यो प्रत्यक्षगम्य छ, त्यस्तै शब्द पनि उत्पन्न हुने हुँदा अनित्य हुन्छ । यसरी उत्पत्तिधर्मले युक्त घटपटादि अनित्य भएजस्तै शब्दमा अनित्यत्वलाई सिद्ध गर्न उत्पत्तिधर्मकत्व हेतु हुन्छ ।

**(मूलम्) किमेतावद्धेतुलक्षणमिति ? नेत्युच्यते किं तर्हि ?**

के यतिमात्र हेतुको लक्षण हो त ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- होइन, अर्थात् पूर्वोक्त हेतुलक्षण पर्याप्त छैन । त्यसो भए अरू हेतुको लक्षण के हो त भन्ने प्रश्नको उत्तर दिदै अर्को सूत्रबाट सूत्रकारद्वारा अर्को हेतुको लक्षण भनिन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) तथा वैधर्म्यात् ।।३५।।

जसरी उदाहरणगत समानताको कारण साध्यको साधन हेतु हुन्छ, त्यस्तै उदाहरणको असमानताको कारण पनि साध्यको साधक हेतु हुन्छ ।।३५।।

(मूलम्) उदाहरणवैधर्म्याच्च साध्यसाधनं हेतुः । कथम् ? अनित्यः शब्दः उत्पत्तिधर्मकत्वात् अनुत्पत्तिधर्मकं नित्यं यथा आत्मादिद्रव्यमिति ।।३५।।

उदाहरणगत असमानताको कारण पनि साधनीय अर्थको साधक हेतु हुन्छ । त्यो कसरी सम्भव छ भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- जस्तै शब्द अनित्य छ, किनकि उत्पत्तिधर्मकत्व शब्दमा भएकाले, यसमा जहाँ जहाँ उत्पत्तिधर्मकत्व छ, त्यहाँ त्यहाँ अनित्यत्व हुन्छ, यस्ता ? अन्वयव्याप्ति भएकाले, अन्वयव्याप्तिले युक्त हेतु उदाहरणगत समानताको कारण शब्दमा अनित्यत्वको साधक हुन्छ त्यस्तै जहाँ जहाँ अनित्यत्व छैन त्यहाँ त्यहाँ उत्पत्तिधर्मकत्व पनि हुदैन, जस्तै- आत्मा, परमाणु, आदि द्रव्य, यस्तो व्यतिरेकी उदाहरण हुन्छ । किनकि आत्मामा उत्पत्तिधर्मकत्व नभएकाले त्यसमा अनित्यत्व पनि छैन अर्थात्- नित्यत्व छ । यसरी उदाहरणगत असमानताका कारणले पनि हेतु साध्यको साधक हुन्छ ।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त तृतीय उदाहरणनामक अवयवको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) साध्यसाधर्म्यात्तद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् ।।३६।।

साध्यको समानधर्म भएकाले त्यस्तो धर्मले युक्त जो दृष्टान्त हो त्यो नै उदाहरण नामक अवयव हुन्छ ।।३६।।

(मूलम्) साध्येन साधर्म्य समानधर्मता । साध्यसाधर्म्यात्कारणात्तद्धर्मभावी दृष्टान्त इति । तस्य धर्मस्तद्धर्मः । तस्य- साध्यस्य । साध्यं च द्विविधं धर्मिविशिष्टो वा धर्मः शब्दस्यानित्यत्वम्, धर्मविशिष्टो वा धर्मी अनित्यः शब्द इति । इहोत्तरं तद्ग्रहणेन गृह्यत इति । कस्मात् ? पृथग्धर्मवचनात् । तस्य धर्मस्तद्धर्मस्तस्य भावस्तद्धर्मभावः स यस्मिन् दृष्टान्ते वर्तते स दृष्टान्तः साध्यसाधर्म्यादुत्पत्तिधर्मकत्वात् तद्धर्मभावी भवति, स चोदाहरणमिष्यते । तत्र यदुत्पद्यते तदुत्पत्तिधर्मकम् । तच्च भूत्वा न भवति । आत्मानं जहाति निरूध्यत इत्यनित्यम् । एवमुत्पत्तिधर्मकत्वं साधनमनित्यत्वं साध्यम् । सोऽयमेकस्मिन्द्वयोर्धर्मयोः साध्यसाधनभावः साधर्म्याद् व्यवस्थित उपलभ्यते, तं दृष्टान्त उपलभमानः शब्देऽप्यनुमिनोति- शब्दोऽप्युत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यः स्थाल्यादिवदिति, उदाह्रियतेऽनेन धर्मयोः साध्यसाधनभाव इत्युदाहरणम् ।।३६।।

साध्येन यसको अर्थ साध्यको आश्रय पक्ष हुन्छ, त्यसका साथ दृष्टान्तमा जो समानधर्मता हो, त्यसैलाई साध्यसाधर्म्य भनिन्छ । यस्ता साध्यका समानधर्महरू कार्यत्व, अनित्यत्व आदि भएकाले ती धर्मले युक्त जुन पदार्थविशेष



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन्छ, त्यसैलाई दृष्टान्त भनिन्छ । जस्तै- शब्दमा अनित्यत्व, उत्पत्तिधर्मकत्व धर्महरू छन् । त्यस्ता समानधर्मले युक्त थाली आदि पदार्थहरू दृष्टान्त हुन्छन् । **तस्य धर्म** यस्तो षष्ठीतत्पुरूष समास गरी तद्धर्म शब्द निष्पन्न हुन्छ । त्यसको अर्थ साध्यविशिष्ट पक्ष हुन्छ । यहाँ **तस्य** भन्नाले साध्यले युक्त पक्ष, त्यसको धर्म अनित्यत्व आदि । जस्तै- अनित्यत्वधर्मले युक्त शब्द- धर्मीमा विद्यमान अनित्यत्व धर्म छ । त्यो साध्य पनि दुई प्रकारको हुन्छ- १. धर्मीले विशिष्ट अथवा धर्म । जस्तै- शब्दमा **अनित्यत्वम्** अर्थात् अनित्यत्वले युक्त धर्मी त्यसले विशिष्ट धर्म साध्य हुन्छ । यसमा धर्मी शब्द विशिष्ट अनित्य पक्षमा शब्दवृत्तित्वको सिद्धि गर्दा धर्मिविशिष्ट धर्मात्मक साध्य हुन्छ, अथवा धर्मस्वरूप साध्य । अर्को धर्मविशिष्ट धर्मी हुन्छ, जस्तै- **अनित्यः शब्दः** यसमा अनित्यत्वधर्मले विशिष्ट धर्मी शब्द पक्ष हो, त्यसमा अनित्यत्वको सिद्धि गरिन्छ, त्यस्तो साध्य नै धर्मविशिष्ट साध्य हुन्छ, अर्थात्- धर्मविशिष्ट धर्मी पक्षमा साध्य हुनुलाई धर्मीविशिष्ट अथवा धर्मी भनिन्छ । तद्धर्मभावी यसमा घटक तत्त्व यो शब्दको ग्रहणले उत्तरवर्ती धर्मविशिष्ट धर्मीलाई पक्षका रूपमा लिइएको छ ।

कुन कारणले धर्मविशिष्ट धर्मीको ग्रहण **तत्** यस पदबाट हुन्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- पृथक् धर्मशब्दको प्रयोग भएकाले धर्मविशिष्ट धर्मीको ग्रहण **तत्** यसपदबाट हुन्छ । यसरी **तस्य धर्म** यस्तो षष्ठी तत्पुरूषद्वारा साध्यले युक्त पक्ष जो धर्मी पर्वत, आदि छन् तिनका अनित्यत्व, वह्नि आदि धर्महरू तिनका समान धर्महरू जुन दृष्टान्तस्थल थाली, महानस, आदिमा देखिन्छन्, त्यसकारण तिनीहरूलाई दृष्टान्त भनिन्छ । अर्थात्- उक्त साध्यका समानधर्म अनित्यत्व वह्नि आदि धर्महरू भएकाले त्यस्ता धर्महरू भएका थाली महानस आदि पदार्थहरू हुन्छन्, तिनीहरू नै दृष्टान्त हुन्छन् । त्यसैलाई उदाहरण पनि भनिन्छ । जस्तै- **शब्दोऽनित्यः, उत्पत्तिधर्मकत्वात् स्थाल्यादिवत्** यस अनुमान-वाक्यमा अनित्यत्वधर्मले युक्त धर्मी जो शब्द छ, त्यो नै पक्ष हुन्छ, त्यसमा अनित्यत्वसिद्ध गर्दा थाली आदि पदार्थहरू दृष्टान्त हुन्छन् । अर्थात्- जस्तै थाली उत्पत्तिधर्मक भएकाले अनित्य हुन्छ, त्यस्तै शब्द पनि उत्पत्तिधर्मक भएको हुँदा अनित्य हुन्छ । यहाँ अनित्यत्व धर्मविशिष्ट धर्मी शब्दमा अनित्यत्व र कार्यत्व धर्महरू छन् ती दुबै धर्म दृष्टान्तवाक्य थालीमा पनि देखिन्छन् । त्यसकारण जसरी थाली उत्पन्न भएकाले अनित्य हुन्छ त्यस्तै शब्द पनि अनित्य हुन्छ । यस विषयलाई स्पष्ट पार्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- त्यसमा जुन वस्तु उत्पन्न हुन्छ त्यो उत्पत्तिधर्मले युक्त हुन्छ अनि त्यो वस्तु उत्पन्न भएर नष्ट हुन्छ । आफ्नो स्वरूपलाई छोड्दछ, अर्थात् नाश हुन्छ, त्यसकारण त्यो वस्तु अनित्य छ । यसरी पदार्थको अनित्यत्वको साधक उत्पत्तिधर्मकत्व हुन्छ भने अनित्यत्व साध्य हुन्छ । यस किसिमले अनित्यत्व र



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उत्पत्ति-धर्मकत्व यी दुई धर्महरूको साध्य साधन-भावात्मक अर्थात् साध्य र साधनगत साध्यत्व र साधनले सम्बन्धविशेषको एउटै धर्मी शब्द आदि पक्षमा समानाश्रयता देखिएकाले उक्त साध्य-साधनगत साध्य-साधन-भावात्मक सम्बन्ध व्यवस्थित भएर उपलब्ध हुन्छ । त्यस्तो सम्बधलाई दृष्टान्त थाली, महानस, आदिमा सामान्य रूपले ज्ञान गर्दै अनुमानकर्ताले शब्दमा पनि अनित्यत्वको यसप्रकार अनुमान गर्छ- शब्द पनि अनित्य हुन्छ, उत्पत्तिधर्मकत्व भएकाले थाली आदिको समान । यसरी शब्दरूप पक्षमा उत्पत्तिधर्मकत्व हेतुको माध्यमले अनित्यत्वको सिद्धि थाली आदि दृष्टान्तबाट हुन्छ । त्यसैले उदाहरणको व्युत्पत्ति गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- साध्य र साधनका धर्महरू अनित्यत्व, उत्पत्ति-धर्मकत्व आदिको साध्य-साधन-भावात्मक सम्बन्ध-विशेषको स्वरूप जसद्वारा निर्देशित हुन्छ त्यो नै उदाहरणको व्युत्पत्तिगत अर्थ हो । अर्थात्- त्यो नै उदाहरणनामक अनुमेय अर्थको साधक तृतीय अवयव हुन्छ । जस्तै- थाली आदि ।

अब सूत्रकार अर्को उदाहरणको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तद्विपर्ययाद् वा विपरीतम् ।।३७।।**

अथवा, साधनको विरोधी धर्म भएको कारण अर्थात्- साध्यका साथ साधर्म्य नभएकाले त्यसलाई वैधर्म्योदाहरण भनिन्छ । अर्थात्- त्यसलाई विपरीत उदाहरण पनि भनिन्छ । यसरी साधर्म्य उदाहरण जस्तै वैधर्म्य उदाहरण पनि अनुमेय अर्थको साधक अवयव हुन्छ ।।३७।।

**(मूलम्) दृष्टान्त उदाहरणमिति प्रकृतम् । साध्यवैधर्म्यादतद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणमिति । अनित्यः शब्द उत्पत्तिधर्मकत्वात् अनुत्पत्तिधर्मकं नित्यमात्मादि, सोऽयमात्मादिर्दृष्टान्तः साध्यवैधर्म्यादनुत्पत्तिधर्मकत्वादतद्धर्मभावी- योऽसौ साध्यस्य धर्मोऽनित्यत्वं स तस्मिन्न भवतीति । अत्रात्मादौ दृष्टान्त उत्पत्तिधर्मकत्वस्याभावादनित्यत्वं न भवतीति उपलभमानः शब्दे विपर्ययमनुमिनोति उत्पत्तिधर्मकत्वस्य भावादनित्यः शब्द इति । साधर्म्योक्तस्य हेतोः साध्यसाधर्म्यात्तद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् । वैधर्म्योक्तस्य हेतोः साध्यवैधर्म्यादतद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् । पूर्वस्मिन् दृष्टान्ते यौ तौ धर्मौ साध्यसाधनभूतौ पश्यति साध्येऽपि तयोः साध्यसाधनभावमनुमिनोति । उत्तरस्मिन् दृष्टान्ते तयोर्धर्मयोरेकस्याभावादितरस्याभावं पश्यति तयोरेकस्याभावादितरस्याभावं साध्येऽनुमिनोतीति । तदेतद्धेत्वाभासेषु न सम्भवतीत्यहेतवो हेत्वाभासाः । तदिदं हेतूदाहरणयोः सामर्थ्यं परमसूक्ष्मं दुःखबोधं पण्डितरूपवेदनीयमिति ।।३७।।**

प्रकृतसूत्रमा पूर्वसूत्रस्थ दृष्टान्त उदाहरणम् यस अंशको अनुवर्तन गर्नुपर्दछ । त्यसैले अग्रिम भाष्यको पङ्क्तिमा साध्यको विरोधी धर्म भएकाले त्यस्तो साध्यको धर्म नभएको जो आत्मा आदि दृष्टान्त हुन्छ, त्यसैलाई वैधर्म्य उदाहरण भनिन्छ भनी प्रतिपादन गरिएको छ । जस्तै- अनित्यः शब्द



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उत्पत्तिधर्मकत्वम्, *अनुत्पत्तिधर्मकं नित्यमात्मादि* यस अनुमानमा प्रक्षसाधक शब्दमा उत्पत्तिधर्मकत्व हेतुद्वारा अनित्यत्व सिद्ध गर्दा उत्पत्तिधर्मले रहित नित्य आत्मा, आकाश आदि व्यतिरेकी दृष्टान्त प्रस्तुत छ । त्यस्तो यो व्यतिरेकी दृष्टान्त आत्मा आदि साध्य अनित्यत्वको विरोधी अनुत्पत्तिधर्मक छ, त्यसैले अनित्यत्व साध्यधर्म नभएको जो यो आत्मा आदि दृष्टान्त छ त्यो साध्य= अनित्यत्वको विरोधी हुन्छ । त्यस्तो उदाहरणबाट शब्दमा उत्पत्तिधर्मकत्वहेतुद्वारा अनित्यत्व सिद्ध हुन्छ । यसरी साध्यको धर्म जो अनित्यत्व छ, त्यो व्यतिरेकी दृष्टान्त आत्मामा छैन । त्यसकारण पूर्वदर्शित आत्मा आदि दृष्टान्त नै वैधर्म्य उदाहरण हुन्छन् । यसरी अनुमानमा व्यतिरेकी दृष्टान्त आत्मा आदिमा उत्पत्तिधर्मकत्वको अभाव भएकाले साध्य अनित्यत्व छैन भन्ने विषयलाई ज्ञान गरिरहेको पुरूषले शब्दात्मक पक्षमा त्यसको विपरीत अनुमान गर्छ । अर्थात्- व्यतिरेकी दृष्टान्त आत्मा आदिको धर्म नित्यत्व हो, त्यसको विपरीत अनित्यत्वको अनुमान शब्दमा हुन्छ किनकि उत्पत्तिधर्मकत्व भएकाले अनित्यत्व शब्दमा छ, अर्थात्- आत्माको विपरीत शब्द अनित्य छ, उत्पत्ति-धर्मक भएकाले, जसमा उत्पत्तिधर्मकत्व छैन त्यसमा अनित्यत्व पनि छैन । जस्तै- आत्मा, आकाश आदि । यस किसिमले विपरीत उदाहरणबाट पनि शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ ।

एतावता, साध्यको साधर्म्य उदाहरणबाट पूर्वोक्त अन्वयव्याप्तिमान् हेतुको साध्यविशिष्ट पक्षका साथ समानधर्मता भएकाले त्यस्ता धर्मले युक्त थाली आदि दृष्टान्त नै साधर्म्य उदाहरण हुन्छन् भने व्यतिरेकव्याप्तिमान् हेतु र साध्यको वैधर्म्य देखिएकाले त्यस्ता विरोधी धर्मले रहित, अर्थात्- साध्यका अनित्यत्व र उत्पत्तिधर्मकत्व नभएका दृष्टान्त आत्मा, आकाश आदि वैधर्म्य उदाहरण हुन्छन् । यसरी अनुमान कर्ताले पूर्वदृष्टान्तमा साध्य र साधनका जुन दुई धर्म अनित्यत्व र उत्पत्ति धर्मकत्व छन्, त्यस्ता धर्मलाई थाली आदि दृष्टान्तपदार्थमा देख्दछ । तिनै अनित्यत्व आदि धर्मलाई जो साध्य छ, त्यसले युक्त शब्दमा पनि देखेर- अनित्यसाध्य र उत्पत्तिधर्मकत्वका बीचमा साध्यसाधनभावात्मक जो सम्बन्ध हुन्छ, त्यसको अनुमान गर्दछ । भन्नुको तात्पर्य अनित्यत्वलाई सिद्ध गर्ने साधकहेतु उत्पत्तिधर्मकत्व हो भने, त्यस्तो हेतुबाट साधनीय अनित्यत्व हो । यस प्रकारको साध्य र साधनको सम्बन्धलाई न्यायको भाषामा साध्यसाधनभावसम्बन्ध भनिन्छ । त्यस्तै अनुमानकर्ताले उत्तरवर्ती व्यतिरेकी दृष्टान्त आत्मा आदिमा अनित्यत्व र उत्पत्तिधर्मकत्वका अभावद्वयमध्ये उत्पत्तिरूप धर्म नभएकाले नित्यत्वको अभाव साध्यविशिष्ट शब्दमा गर्दछ । अर्थात्- जो उत्पत्तिधर्मक हुँदैन त्यो अनित्य पनि हुँदैन, जस्तै- आत्मा । त्यस्तै ती दुई धर्ममध्ये अभावको अभाव भएकाले अनित्यत्वको अभावको अभाव अनित्यत्व शब्दमा सिद्ध हुन्छ । यसरी व्यतिरेकी दृष्टान्तबाट पनि शब्दमा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उत्पत्तिधर्मकत्व हेतुद्वारा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ । यस प्रकारका अनुभवगम्य साध्यसाधनभाव, व्याप्यव्यापकभाव सद्धेतुलक्षणमा मात्र सम्भव भएकाले दोषले युक्त (हेत्वाभास) हेतुहरूमा त्यस्तो स्थिति हुन सक्तैन । त्यसकारण त्यस्ता तुहरू अनुमेय पदार्थका साधक हुन सक्तैनन्, अर्थात्- ती हेतुहरू अर्थका साधक अहेतु हुन्छन् । त्यस प्रकारका हेतु र उदाहरणमा अनुमेय ध्यपदार्थको साधकतारूप जो सामर्थ्य छ त्यो अत्यन्त सूक्ष्म र धेरै कष्टबाट म्य छ, अर्थात् धेरै शास्त्रगत परिश्रमबाट मात्र जान्न सकिन्छ, त्यसकारण धेरै युत्पत्तिशाली तार्किक पण्डितको पण्डित्यले मात्र हेतु र उदाहरणगत सामार्थ्यको ज्ञान गर्न सकिन्छ । यहाँ पण्डितरूप यसको अर्थ पण्डितमा रहेको पाण्डित्य हुन्छ । अर्थात्- विशिष्ट व्युत्पत्ति भएको जो व्यक्ति हो, त्यसबाट मात्र हेतु र उदाहरणगत साध्य साधकताको ज्ञान गर्न सम्भव छ, सामान्य पण्डितबाट त्यो सम्भव छैन ।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त उपनय नामक अवयवको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) उदाहरणापेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनयः ।।३८।।**

उदाहरण विना उपनय असम्भव भएकाले पूर्वोक्त उदाहरणको अधीन भई अन्वयी दृष्टान्त स्थलमा त्यस्तै हेतुले युक्त पक्ष र व्यतिरेकी दृष्टान्त स्थलमा न तथा- त्यो त्यस्तो छैन भन्ने यस्तो साध्यविशिष्ट पक्षको जो उपसंहार हो त्यो नै उपयन नामक अवयव हुन्छ । अथात्- उदाहरणानुसार व्याप्तिविशिष्ट हेतुले युक्त पक्षविषयक बोधको जनक अवयवलाई उपनय भनिन्छ ।।३८।।

**(मूलम्) उदाहरणापेक्षः उदाहरणतन्त्रः उदाहरणवशः । वशः- सामर्थ्यम् । साध्यसाधर्म्ययुक्ते उदाहरणे स्थाल्यादि द्रव्यमुत्पत्तिर्धकमनित्यं दृष्टं तथा शब्द उत्पत्तिधर्मक इति साध्यस्य शब्दस्योत्पत्तिधर्मकत्वमुपसंहियते । साध्यवैधर्म्ययुक्ते पुनरूदाहरणे आत्मादि द्रव्यमनुत्पत्तिधर्मकं नित्यं दृष्टं न तथा शब्द इति, अनुत्पत्तिधर्मकत्वस्योपसंहारप्रतिषेधेनोत्पत्तिधर्मकत्त्वमुपसंहियते ।**

**तदिदमुपसंहारद्वैतमुदाहरणद्वैताद् भवति । उपसंहियतेऽनेनेति चोपसंहारो वेदितन्य इति ।।३८।।**

उदाहरणापेक्ष यस पदको उदाहरणमुखी उदाहरणको अधीन भन्ने यस्तो अर्थ हुन्छ । किनकि उदाहरणविना उपनय सम्भव छैन । त्यसकारण, उदाहरणबाट सिद्ध जो हेतु हो, त्यसको उपनयद्वारा पक्षमा उपसंहार हुन्छ । उदाहरणवश यसमा घटक वशको अर्थ सामर्थ्य हुन्छ । जस्तै- साध्यको समानधर्मताले युक्त अन्वयी उदाहरणस्थलमा थाली आदि द्रव्य उत्पत्तिधर्मक र अनित्य देखिन्छन् । त्यस्ता उदाहरणगत साधर्म्यको कारण शब्द पनि उत्पत्तिधर्मक छ, त्यसमा जो अनित्यत्व साध्य छ त्यसले युक्त शब्दमा उत्पत्ति-धर्मकत्वको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उपसंहार हुन्छ । अर्थात्- साध्य-अनित्यत्वको व्याप्तिले युक्त जो उत्पत्तिधर्मकत्व हेतु हो, त्यसैले युक्त पक्ष शब्द छ भने त्यस्तो साध्यविशिष्ट पक्षमा उपनयद्वारा हेतुको उपसंहार हुन्छ । यसलाई साधर्म्यनामक उपसंहार भनिन्छ । पुनः विरोधी धर्मले युक्त उदाहरणस्थलमा आत्मा आदि उत्पत्तिधर्मले रहित तथा नित्य पदार्थ देखिन्छन् । त्यस्तो प्रकारको शब्द हुँदैन, अर्थात्- उत्पत्तिधर्मरहित शब्द हुँदैन त्यसकारण अनित्यत्व धर्मले युक्त शब्दमा अनुत्पत्ति-धर्मकत्वको उपसंहार प्रतिषेधका साथ उत्पत्ति-धर्मकत्व हेतुको उपनयद्वारा उपसंहार गरिन्छ । यस अन्वयी उदाहरणस्थल र व्यतिरेकी उदाहरणस्थलमा अन्वयव्याप्ति र व्यतिरेक व्याप्तिले युक्त हेतुको उपसंहार साध्यविशिष्ट पक्षमा हुन्छ । फलतः उदाहरणद्वय भएकाले उपसंहार पनि दुईवटा हुन्छन् भन्ने विषय सिद्ध हुन्छ । **उपसंहियते अनेन** यस्तो न्युत्पत्तिद्वारा लब्ध उपसंहारको अर्थ उपनय नै हुन्छ भनी जान्नुपर्दछ ।

**(मूलम्) द्विविधस्य पुनर्हेतोर्द्विविधस्य चोदाहरणस्योपसंहारद्वैते च समानम्–**

त्यस्तै अन्वयव्याप्तिविशिष्ट हेतु र व्यतिरेकव्याप्तिविशिष्ट हेतु गरी दुई प्रकारका हेतुहरू हुन्छन् । व्याप्तिका भेदले उदाहरण पनि भिन्नभिन्न हुन्छन्, उदाहरणका भेदले उपसंहार पनि दुई ओटा हुन्छन् भन्ने विषय सिद्ध हुन्छ ।

उपनयनिरूपणपश्चात् सूत्रकार क्रमप्राप्त निगमन नामक अवयवको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) हेत्वपदेशात्प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनम् ।।३९।।**

हेतुको कथनबाट साध्यनिर्देशात्मक प्रतिज्ञानामक प्रथम अवयव-वाक्यको जो पुनर्वचन हुन्छ, त्यसैलाई निगमन भनिन्छ, अर्थात्- उपनयनद्वारा हेतुको उपसंहार हुन्छ भने निगमनबाट साध्यको उपसंहार । यसप्रकार साध्यको उपसंहार प्रतिज्ञाको पुनर्वचन हो र त्यसैलाई निमगन भनिन्छ ।।३९।।

**(मूलम्) साधर्म्योक्ते वा वैधर्म्योक्ते वा यथोदाहरणमुपसंहियते तस्मादुत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यः शब्द इति निगमनम् । निगम्यन्ते अनेनेति प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनया एकत्रेति निगमनम् । निगम्यन्ते-समर्थ्यन्ते-सम्बध्यन्ते । तत्र सामर्थ्योक्ते तावद्धेतौ वाक्यमनित्यः शब्द इति प्रतिज्ञा । उत्पत्तिधर्मकत्वादिति हेतुः । उत्पत्तिधर्मकं स्थाल्यादि द्रव्यमनित्यमित्युदाहरणम् । तथा चोत्पत्तिधर्मकः शब्द इत्यपनयः । तस्मादुत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यः शब्द इति निगमनम् । वैधर्म्योक्तेऽपि, अनित्यः शब्द उत्पत्तिधर्मकत्वात् अनुत्पत्तिधर्मकमात्मादिद्रव्यं नित्यं दृष्टम्, नच तथाऽनुत्पत्तिधर्मकः शब्दः तस्मादुत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यः शब्द इति ।**

उदाहरणसाधर्म्य- अन्वयव्याप्तिद्वारा प्रतिपादित हेतुमा अथवा उदाहरणगत वैधर्म्यको बलले व्यतिरेकव्याप्तिद्वारा निर्देशित हेतुमा उक्त साधर्म्य र वैधर्म्यका उदाहरणानुरूप पक्षमा साध्यको उपसंहार हुन्छ । जस्तै- हेतुको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उपसंहारपश्चात् अनित्यत्व साध्यको व्याप्तिले युक्त उत्पत्ति-धर्मकत्व भएको यो शब्द छ, त्यसकारण अनित्य शब्द छ अर्थात् शब्द अनित्य छ भन्ने यस्तो वाक्य नै निगमन नामक अवयव हुन्छ । निगम्यन्तेऽनेन यस्तो व्युत्पत्तिद्वारा जसद्वारा प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण र उपनय, यी चार अवयव-वाक्यहरू जुन वस्तुको सिद्धिमा एकीभूत हुन्छन् त्यो नै निगमनपदको अर्थ हुन्छ । त्यसैले अग्रिम भाष्यपङ्क्तिबाट निगमनको व्युत्पत्तिगत अर्थ अझ स्पष्ट गरिएको छ- निगम्यन्ते= अर्थात् प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण र उपनयनामक अवयव-वाक्यहरू समर्थ हुन्छन्, सम्बद्ध हुन्छन् जसको सिद्धिमा त्यो नै निगमनावयवको व्युत्पत्तिगत अर्थ हुन्छ । किनकि साध्यको उपसंहार भइसकेपछि प्रतिज्ञा आदि चार अवयव वाक्यहरूको परिसमाप्ति हुन्छ । यस किसिमले निगमन भनेको नै साध्यको सिद्धि हो । त्यसमा साधर्म्य उदाहरणबाट निर्दिष्ट जो साधनीय पदार्थको साधक हेतु हुन्छ, त्यसमा पाँच अवयवहरूको प्रयोग चाहिँ यसरी हुन्छ- अनित्यः शब्दः अर्थात्- शब्द अनित्य छ, यस्तो प्रतिज्ञावाक्य हुन्छ, कसरी भन्दा- उत्पत्तिधर्मकत्वात् अर्थात्- उत्पत्ति- धर्मकत्व भएकाले यस्तो हेतुवाक्य हुन्छ । उत्पत्तिधर्म भएका थाली, गाग्रो, आदि द्रव्यहरू अनित्य हुन्छन् भन्ने यो उदाहरण वाक्य हुन्छ । शब्द उत्पत्तिधर्मक भएकाले भन्ने यस्तो उपनयवाक्य हुन्छ । त्यसकारण शब्दमा उत्पत्ति-धर्मकत्व भएकाले शब्द अनित्य छ, यस्तो निगमनवाक्य हुन्छ । त्यस्तै वैधर्म्य उदाहरणको बलले पनि पाँच अवयवहरूको प्रयोग गरी साध्यको सिद्धि हुन्छ । अनित्यः शब्दः अर्थात्- शब्द अनित्य छ भन्ने यस्तो प्रतिज्ञा हुन्छ । उत्पत्ति-धर्मकत्व भएकाले यस्तो हेतुवाक्य हुन्छ, उत्पत्तिधर्म नभएका आत्मा, आकाश, आदि द्रव्य नित्य देखिन्छन्, यस्ता वैधर्म्य उदाहरणवाक्य हुन्छन् । त्यस्तो अनुत्पत्तिधर्म भएको शब्द हुँदैन, यस्तो उपनयवाक्य हुन्छ, त्यसकारण शब्दमा उत्पत्ति-धर्मकत्व भएकाले त्यो अनित्य छ, भन्ने यस्तो निगमनावाक्य हुन्छ ।

**(मूलम्) अवयवसमुदाये च वाक्ये सम्भूयेतरेतराभिसम्बन्धात्प्रमाणान्यर्थान् साधयन्तीति । सम्भवस्तावत्- शब्दविषया प्रतिज्ञा, आप्तोपदेशस्य प्रत्यक्षानुमानाभ्यां प्रतिसन्धननादनृषेश्च स्वातन्त्र्यानुपपत्तेः । अनुमानं हेतुः, उदाहरणे सादृश्यप्रतिपत्तेः । तच्चोदाहरणभाष्ये व्याख्यातम् । प्रत्यक्षविषयमुदहरणम्, दृष्टेनादृष्टसिद्धेः । उपमानमुपनयः, तथेत्युपसंहारात् न च तथेति वोपमानधर्मप्रतिषेधे पिरीतधर्मोपसंहारसिद्धेः । सर्वेषामेकार्थप्रतिपत्तौ सामर्थ्यप्रदर्शनं निगमनमिति ।**

प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयव-समुदायात्मक वाक्यमा चाँहि प्रमेयसाधक प्रमाणहरू प्रतिज्ञा आदि अवयवहरूद्वारा एकवाक्यको अर्को वाक्यसँग सम्बद्ध विषयहरूलाई सिद्ध गर्छन् । त्यसमा सम्भूय यसमा विद्यमान जो धातु छ,



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसको अर्थ सम्भव हुन्छ, जसको तात्पर्य प्राप्ति हो । तदनुसार शब्दअनित्य छ, भन्ने यस्तो प्रतिज्ञा कसैले गर्छ भने प्रतिज्ञा नै, आप्तोपदेश हुन्छ, यसरी शब्दविषयक प्रतिज्ञा हुन्छ । यस्तो आप्तोपदेशात्मक प्रतिज्ञाको ऋषिभिन्न आप्त पुरूषलाई प्रत्यक्ष र अनुमान प्रमाणबाट मात्र परीक्षण सम्भव हुने भएकाले प्रमाणविना स्वतन्त्ररूपले उक्त आप्तपुरूषलाई त्यस्तो पदार्थको निश्चय हुन सक्तैन । अर्थात्- उक्त प्रमाणद्वयबाट मात्र ऋषिभिन्न पुरूषलाई पदार्थको निर्णय हुन सक्छ, न कि स्वतन्त्र रूपले । त्यसकारण शब्दको अनित्यत्वको प्रत्यक्ष सम्भव नभएकाले अनुमानको आश्रय लिनुपर्दछ । त्यो अनुमानप्रमाण भनेको नै हेतु हो । किनकि शब्दगत अनित्यत्वको परीक्षण तत्साधक हेतुबाट मात्र सम्भव छ । त्यसैले प्रतिज्ञापश्चात् उत्पत्ति धर्मकत्व यस्तो हेतुको प्राप्ति हुन्छ । यसरी शब्दमा उत्पत्तिधर्मकत्व भए तापनि त्यो कसरी ? यस्तो जिज्ञासा हुँदा हेतुपश्चात् उदाहरणवाक्यमा सादृश्यको ज्ञान नभएकाले उदाहरणवाक्यको प्रयोग हुन्छ ।

यद्यपि यस विषयको व्याख्या उदाहरण प्रतिपादकसूत्रको भाष्यमा भइसकेको छ, तथापि प्रकृतमा अझ स्पष्ट गर्दै भाष्यकार उदाहरणको स्वरूप बताउनुहुन्छ- प्रत्यक्षको विषय नै उदाहरण हुन्छ । किनकि दृष्टपदार्थबाट अदृष्ट वा असिद्ध पदार्थको सिद्धि हुन्छ । जस्तै- शब्दमा विद्यमान दृष्ट उत्पत्तिधर्मबाट असिद्ध अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ । यसरी हेतुवाक्यबाट उदाहरण सिद्ध हुन्छ । उपनयचाहिं उपमान नै हुन्छ । किनकि **तथा**- त्यस्तै, यसप्रकारले हेतुको उपसंहार पक्षमा हुने भएकाले, अथवा **न च तथा**- जो त्यस्तो हुँदैन, त्यो यस्तो पनि हुँदैन, जस्तै यस्तै, यस प्रकारको उपमानधर्मको प्रतिषेधपश्चात् त्यसको विपरीत धर्मको सिद्धि हुन्छ अनि उपसंहार हुन्छ । यसरी पूर्वोक्त प्रक्रियाबाट उपनयद्वारा हेतुको उपसंहार पक्षमा भएपछि साध्यको उपसंहार कहाँ हुन्छ ? भन्ने यस्तो जिज्ञासामा निगमन-वाक्यको प्रयोग आवश्यक हुन्छ । यस क्रमले निगमन-वाक्य सम्भव छ अर्थात्- सिद्ध छ । एतावता साध्यको निश्चयात्मक ज्ञानमा (निगमन) प्रतिज्ञादेखि लिएर उपनयसम्म सम्पूर्ण अवयव-वाक्यहरूको सामर्थ्य देखिन्छ । त्यसकारण त्यस्तो सामर्थ्यविशेषलाई निगमन भनिएको हो ।

**(मूलम्) इतरेतराभिसम्बन्धोऽपि- असत्यां प्रतिज्ञायामनाश्रया हेत्वादयो न प्रवर्त्तेरन् । असति हेतौ कस्य साधनभावः प्रदर्श्येत, उदाहरणे साध्ये च कस्योपसंहारः स्यात्, कस्य चापदेशात्प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनं स्यादिति । असत्युदाहरणे केन साधर्म्य वैधर्म्य वा साध्यसाधनमुपादीयेत कस्य वा साधर्म्यवशादुपसंहारः प्रवर्तेत । उपनयं चान्तरेण साध्येऽनुपसंहृतः साधको धर्मो नार्थ साधयेत् निगमनाभावे चानभिव्यक्तसम्बन्धानां प्रतिज्ञादीनामेकार्थेन प्रवर्तनं तथेति प्रतिपादनं कस्येति ।।३९।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



*अथावयवार्थः।* साध्यस्य धर्मस्य धर्मिणा सम्बन्धोपादानं प्रतिज्ञार्थः। उदाहरणेन समानस्य विपरीतस्य वा साध्यस्य धर्मस्य साधकभाववचनं हेत्वर्थः। धर्मयोः साध्यसाधनभावप्रदर्शनमेकत्रोदाहरणार्थः। साधनभूतस्य धर्मस्य साध्येन धर्मेण सामानाधिकरण्योपपादनमुपनयार्थः। उदाहरणस्थयोर्द्धर्मयोः साध्यसाधनभावोपपत्तौ साध्ये विपरीतप्रसङ्गप्रतिषेधार्थं निगमनम्। न चैतस्यां हेतूदाहरणपरिशुद्धौ सत्यां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानस्य विकल्पाज्जातिनिग्रहस्थानबहुत्वं प्रक्रमते। अन्यवस्थाप्य खलु धर्मयोः साध्यसाधनभावमुदाहरणे जातिवादी प्रत्यवतिष्ठते। व्यवस्थिते तु खलु धर्मयोः साध्यसाधनभावे दृष्टान्तस्थे गृह्यमाणे साधनभूतस्य धर्मस्य हेतुत्वेनोपादानं न साधर्म्यमात्रस्य न वैधर्म्यमात्रस्य वेति ।।३९।।

अब प्रतिज्ञा आदि अवयववाक्यहरूको एक-अर्कासँगको सम्बन्ध कस्तो हुन्छ ? त्यसको विचार गरिन्छ। त्यसमा हेतु, उदाहरण, आदि चार अवयववाक्यहरूको आधारवाक्य प्रतिज्ञा नै हो। त्यसकारण प्रतिज्ञा नभएको स्थितिमा आश्रयरहित हेतु, उदाहरण, आदि चार अवयव-वाक्यहरूको प्रवृत्ति हुन सक्तैन। हेतु आदि वाक्यहरूसँग प्रतिज्ञावाक्यको सम्बन्ध सिद्ध छ, त्यस्तै हेतुवाक्य नभएमा कुन प्रतिज्ञात्मक साध्यको साधनभाव हेतुमा प्रदर्शित गर्न सकिन्छ ? अर्थात् सकिदैन। यसमा साधनभावको अर्थ साधनत्व हुन्छ, जसको आशय साध्यसाधकत्व हो। यसरी प्रतिज्ञा र हेतु परस्पर सापेक्ष भई अभिसम्बद्ध हुन्छन्, हेतुविना साध्य-साधनभाव उपपन्न हुन सक्तैन, जसको प्रदर्शन उदाहरण-वाक्यमा आवश्यक हुन्छ। त्यस्तै साध्यविशिष्ट पक्षमा उपनयद्वारा हेतुको उपसंहार हुन्छ। यदि हेतु भएन भने कसको उपसंहार गर्ने ? त्यसकारण हेतु आवश्यक छ। हेतुको निर्देश भएकाले साध्यनिर्देशात्मक प्रतिज्ञाको पुनरूपस्थापनरूप निगमन पनि सम्भव हुन सक्तैन। किनकि हेतु नै नभएको स्थितिमा त्यसको निर्देशन हुने कुरै भएन। यसरी निगमनसँग पनि हेतु सम्बद्ध छ। त्यस्तै, उदारहण नभएको अवस्थामा साध्यर्म्य अथवा वैधर्म्य उदाहरणको प्रयोगविना कुन पदार्थबाट साध्यको साधक हेतुको ग्रहण होस् ? अर्थात्-उदाहरणविना साध्यसाधनको ग्रहण हुन सक्तैन अनि उपनय र निगमनद्वारा पक्षमा क्रमशः हेतु र साध्यको उपसंहार हुन्छ। यदि उदाहरण छैन भने कुन पदार्थको साधर्म्यको सामर्थ्यले हेतुको उपसंहार प्रवृत्त हुन सक्छ ? अर्थात् हुन सक्तैन। त्यसकारण हेतुसँग सम्बद्ध उदाहरण आवश्यक छ। त्यस्तै उपनयविना साध्यविशिष्ट पक्षमा साधक धर्म हेतुको उपसंहार हुन सक्तैन। अनि उपसंहार नभएको हेतु कुनै पनि साधनीय विषयको साधक हुँदैन। त्यसकारण उपनय पनि हेतुको उपसंहारका लागि आवश्यक छ। त्यस्तै निगमन नामक अवयवको अभावमा प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण र उपनय यी चार अवयव-वाक्यहरूका



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सम्बन्धहरू अभिव्यक्त हुन सक्तैनन् जसले गर्दा साध्यको सिद्धिरूप एकविषयको प्रवर्तन हुन सकोस् । किनकि तथा अर्थात् त्यस 'प्रकारले यस किसिमको प्रयोगबाट हेतुको उपसंहार पक्षमा हुन्छ, त्यो निगमन सापेक्ष छ । यसरी यदि निगमन नभएको स्थितिमा साध्यन्याप्तिविशिष्ट हेतु पक्षमा छ, त्यसकारण साध्यविशिष्ट पक्ष छ, यस्तो निगमनार्थ हुन्छ, त्यो कसको भनी प्रतिपादन गर्ने ? तसर्थ निगमनको प्रयोग आवश्यक छ । यसरी निगमनद्वारा साध्यको उपसंहार भएपछि त्यस्तो साध्यको हेतुसँग सम्बन्ध हुन्छ र त्यसको साध्यसाधनभाव प्रदर्शन गर्न दृष्टान्तसँग सम्बन्ध हुन्छ । त्यसपछि यथाक्रमले हेतु र प्रतिज्ञावाक्यबाट सम्बन्धको अभिव्यक्ति हुन्छ । एतावता प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयववाक्यहरू एक आपसमा सम्बद्ध भई साध्यको सिद्धि गर्न समर्थ हुन्छन् । यसरी हेतु र उदाहरणको परिशुद्धि भएपछि साधर्म्य उदाहरणबाट साध्यसाधनभावको उपपादन गरे वैधर्म्य उदाहरणको प्रयोग गरेर खण्डन गर्ने, वैधर्म्य उदाहरणबाट साध्यसाधनभावको उपपादन गरे साधर्म्य उदाहरणको प्रयोग गरेर खण्डन गर्ने जे जति जाति र निग्रहस्थानहरू छन्, तिनका विकल्पहरू धेरै भएकाले त्यस्ता जाति र निग्रहस्थानहरू परिशुद्ध हेतु र उदाहरणलाई प्रक्रमण गर्न सक्तैनन् । अर्थात्, न्यभिचार आदि दोषले रहित जुन परिशुद्ध हेतु र उदाहरणहरू हुन्छन्, त्यसमा जाति र निग्रहस्थानको प्रभाव पर्न सक्तैन । जुन स्थलमा साध्य र साधन अभिमत छन् ती साध्य र साधन उदाहरणस्थलमा पनि हुनुपर्छ । त्यसमा जाति र निग्रहस्थानको प्रभाव पर्न सक्तैन, जुन स्थलमा साध्य र साधन अभिमत छन् त्यस्तो उदाहरणस्थलमा साध्यसाधनभावको न्यवस्थापन नभएर जातिप्रयोगवादी साधर्म्यउदाहरण अथवा वैधर्म्यउदाहरणद्वारा खण्डन गर्छ । यस्तो स्थितिमा जातिको अवसर प्राप्त हुन्छ । यदि पक्षगत साध्य र साधन धर्मको जो साध्यसाधनभावात्मक न्याप्तिसम्बन्ध हो, त्यो न्यवस्थित छ, अर्थात्- न्यभिचार आदि दोषले रहित भएर हेतु र साध्यको बीचको न्याप्तिसम्बन्ध निश्चित छ । यस क्रमले दृष्टान्तस्थ साध्य र साधनको सम्बन्ध निश्चय भइसकेपछि त्यस्तो साध्यको साधक धर्म हेतुका रूपमा ग्रहण गरिन्छ । त्यस्तो हेतुको खण्डन साधर्म्य उदाहरणको प्रयोगले मात्र अथवा वैधर्म्य उदाहरणको प्रयोगले मात्र पनि हुन सक्तैन । किनकि, साध्यको न्याप्तिले युक्त हेतुमा कुनै पनि जातिको अवसर हुँदैन । त्यो कसरी ? भन्दा अन्वयन्याप्तिद्वारा साध्यसाधनभावको उपपादन गरे न्यतिरेकन्याप्तिद्वारा खण्डन गर्ने र न्यतिरेकन्याप्तिद्वारा साध्यसाधनभावको न्यवस्थापन गरे अन्वयन्याप्तिका माध्यमले खण्डन गर्ने जो जातिको प्रयोग हो, त्यसले न्यभिचाररहित साध्यसाधनभावलाई स्पर्श गर्न सक्तैन । किनभने जुन हेतुमा अन्वयन्याप्ति र न्यतिरेकन्याप्ति दुवै छन् भने त्यहाँ कुनै पनि विकल्पको प्रयोग गरेर अन्वयन्याप्ति अथवा


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



व्यतिरेकव्याप्तिको प्रतिषेध गर्न सकिदैन । त्यसकारण हेतु र उदाहरण परिशुद्ध भएको स्थितिमा जाति र निग्रहस्थानहरू साध्य र साधनको सम्बन्धलाई विगार्न अकिञ्चित्कर हुन्छन्, अर्थात्- केही पनि गर्न सक्तैनन् ।

इत्यष्टभिः सूत्रैर्न्यायस्वरूपप्रकरणम् ।

*यसप्रकार आठ सूत्रहरूबाट न्यायको स्वरूप प्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

(मूलम्) इत ऊर्ध्वं तर्को लक्षणीय इति, अथेदमुच्यते-

अवयवनिरूपण भइसकेपछि क्रमप्राप्त तर्कको लक्षण गर्नुपदछ । त्यसैले अब सूत्रकार तर्कको स्वरूप प्रतिपादन गर्ने सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः ।।४०।।

सूत्रस्थ अर्थपदको अर्थ पदार्थ हुन्छ, त्यसैलाई तत्त्व भनिन्छ, यसरी जुन पदार्थ तत्त्वको वस्तुगत स्वरूप अवगत हुन सकेको छैन, त्यस्तो पदार्थतत्त्वमा पदार्थज्ञानका लागि प्रमाणको उपपादनको माध्यमले जो ऊह हुन्छ, अर्थात्- विचार गरिन्छ त्यो नै तर्कनामक पदार्थ हुन्छ ।।४०।।

(मूलम्) अविज्ञायमानतत्त्वेऽर्थे जिज्ञासा तावज्जायते जानीयेममर्थमिति । अथ जिज्ञासितस्य वस्तुनो व्याहतौ धर्मौ विभागेन विमृशति किं स्विदित्यमाहो स्विन्नेत्थमिति । विमृश्यमानयोर्धर्मयोरेकं कारणोपपत्त्याऽनुजानाति सम्भवत्यस्मिन् कारणं प्रमाणं हेतुरिति कारणोपपत्त्या स्यादेवमेतन्नेतरदिति ।

तत्र निदर्शनम्- योऽयं ज्ञाता ज्ञातव्यमर्थं जानीते तं तत्त्वतो जानीयेति जिज्ञासते । स किमुत्पत्तिधर्मकोऽनुत्पत्तिधर्मक इति विमर्शः । विमृश्यमानेऽविज्ञाततत्त्वेऽर्थे यस्य धर्मस्याभ्यनुज्ञाकारणमुपपद्यते तमनुजानाति । यद्ययमनुत्पत्तिधर्मकः ततः स्वकृतस्य कर्मणः फलमनुभवति ज्ञाता, दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरमुत्तरं पूर्वस्य पूर्वस्य कारणमुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावादपवर्ग इति स्यातां संसारापवर्गौ । उत्पत्तिधर्मके ज्ञातरि पुनर्न स्याताम् । उत्पन्नः खलु ज्ञाता देहेन्द्रियबुद्धिवेदनाभिः सम्बध्यत इति नस्येदं स्वकृतस्य कर्मणः फलमुत्पन्नश्च भूत्वा न भवतीति तस्याविद्यमानस्य निरूद्धस्य वा स्वकृतकर्मणः फलोपभोगो नास्ति, तदेवमेकस्यानेकशरीरयोगः शरीरवियोगश्चात्यन्तं न स्यादिति यत्र कारणमनुपपद्यमानं पश्यति तन्नानुजानाति । सोऽयमेवंलक्षण ऊहस्तर्क इत्युच्यते ।

कथं पुनरयं तत्त्वज्ञानार्थो न तत्त्वज्ञानमेवेति ? अनवधारणात् । अनुजानात्ययमेकतरं धर्म कारणोपपत्त्या, न त्ववधारयति न व्यवस्यति न निश्चिनोति एवमेवेदमिति । कथं तत्त्वज्ञानार्थ इति ? तत्त्वज्ञानविषयाभ्यनुज्ञालक्षणानुग्रहभावितात्प्रसन्नादनन्तरप्रमाणसामर्थ्यात्तत्त्वज्ञानमुत्पद्यत इत्येवं तत्त्वज्ञानार्थमिति ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सोऽयं तर्कः प्रमाणानि प्रतिसन्दधानः प्रमाणाभ्यनुज्ञानात् प्रमाणसहितो वादेऽपदिष्ट इति अविज्ञाततत्त्वमनुजानाति । यथा सोऽर्थो भवति तस्य यथाभावस्तत्त्वमविपर्ययो याथातथ्यम् ।।४०।।

जुन पदार्थको यथार्थस्वरूप विशेषरूपले ज्ञात हुन सकेको छैन, त्यस्तो पदार्थमा सर्वप्रथम पुरूषलाई जिज्ञासा हुन्छ- 'अहमिमर्थं जानीये' म यस पदार्थलाई जानूँ । त्यसपछि जिज्ञासु पुरूष जिज्ञासित पदार्थका विरोधी दुई धर्महरूलाई देखेर पृथक् रूपले विचार गर्छ- के यो यस्तै प्रकारको हो ? अथवा त्यो पदार्थ यस्तो प्रकारको होइन ? यसरी सन्दिग्ध पुरूषले विचारको विषय बनेका परस्पर विरोधी दुई धर्महरूमध्ये एक धर्मलाई कारणको उपपादानद्वारा स्वीकार गर्छ । एक धर्ममा तत्साधक कारण प्रमाण वा हेतु सम्भव छ । त्यसकारण, धर्मसाधक प्रमाणको उपपत्ति भएकाले दुई धर्ममध्ये पदार्थको एक धर्म हुन सक्छ, त्यसभन्दा भिन्न पदार्थको धर्मचाहिँ हुन सक्तैन भन्ने विचार गर्छ । यस किसिमको विचारविशेष नै तर्कपदार्थ हो । त्यस्तो तर्कमा भाष्यकार उदाहरण प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ- जो यो आत्मा- ज्ञाता हो, त्यसले ज्ञान गर्न योग्य पदार्थलाई जान्दछ । त्यस्तो पदार्थलाई म यथार्थपूर्वक जान्न सकूँ भन्ने जिज्ञासा गर्छ । त्यसपछि के त्यो पदार्थ उत्पत्तिधर्म भएको छ अथवा उत्पत्तिधर्म नभएको छ ? यस्तो शङ्का जिज्ञासु पुरूषलाई हुन्छ । यसरी सन्दिग्ध विषयको सामान्य रूपले ज्ञान भएको विशेषरूपले ज्ञान हुन नसकेको पदार्थमा कुनै एक धर्मलाई स्वीकार गर्ने साधक कारण उपपन्न हुन्छ, अर्थात्- सम्भव हुन्छ । त्यसकारण त्यो धर्मलाई जिज्ञासु पुरूषले स्वीकार गर्छ, अनि भन्दछ- यदि यो आत्मा अनुत्पत्तिधर्मक छ, अर्थात्- उत्पत्तिधर्म यो आत्मामा छैन नित्य छ भने आफूले गरेको कर्मजन्य फलको अनुभव ज्ञाता आत्माले गर्छ । यसरी आत्माको ज्ञान भएपछि दुःख जन्म, प्रवृत्ति, दोष र मिथ्या ज्ञानको उत्तरोत्तर नाश हुन्छ, अर्थात् तत्त्व ज्ञानबाट मिथ्याज्ञान नष्ट हुन्छ । त्यसपछि क्रमशः दोष, जन्म र दुःखहरूको नाश हुन्छ । यसरी पूर्व-पूर्वका कारण दुःख आदिको अभाव भएकाले त्यस्ता कारणहरूको अभावले त्यसका कार्यहरू पनि क्रमशः नष्ट हुन्छन् । एवं क्रमले मिथ्याज्ञानको अभावबाट मोक्ष हुन्छ । यस रीतिले मोक्ष र संसार यी दुई तत्त्व सम्भव छन् । त्यसकारण, उत्पत्तिधर्मले रहित नित्य आत्मा छ । पुनः त्यसको विपरीत उत्पत्तिधर्म भएको अनित्य ज्ञाता आत्मा मान्ने हो भने त्यस्तो आत्मामा संसार र अपवर्ग यी दुई तत्त्व हुन सक्तैनन् । किनकि उत्पन्न ज्ञाता यो आत्मा शरीर इन्द्रिय र वेदनाले सम्बद्ध हुन्छ, यस्तो आत्माको यो शरीर आदि नै आफूले गरेको कर्मको फल हुन सक्तैन, त्यसकारण अनित्य आत्मा हुँदैन । त्यस्तै, उत्पन्न जो अनित्य पदार्थ हो, त्यसको उत्पत्ति भएर त्यो रहन सक्तैन, अर्थात्- उत्पन्न पदार्थ अनित्य भएकाले नाश हुन्छ । त्यस प्रकारको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अविद्यमान पदार्थलाई अथवा नष्ट पदार्थलाई आफूले गरेको कर्मजन्य फलको उपभोग हुँदैन । एतावता उत्पत्तिधर्मक अनित्य यस्तो एक आत्माको अनेक शरीरसँग संयोग र ती शरीरहरूको वियोग यी दुवै अत्यन्त असम्भव छन् । अर्थात्- सर्वथा सम्भव हुन सक्तैन । किनकि, आफूले गरेको कर्मजन्य फलको भोग वा प्राप्ति अनुत्पत्तिधर्मक नित्य आत्मामा मात्र सम्भव छ, न कि अनित्य आत्मामा । त्यसकारण जुन विषयमा कारणको उपपत्ति देखिँदैन, त्यसलाई स्वीकार गर्न सकिँदैन । जस्तै- आत्मामा उत्पत्तिधर्मकत्वको उपपत्ति देखिँदैन । त्यसैले आत्मामा उत्पत्तिधर्मकत्वलाई स्वीकार पनि गरिँदैन । यस प्रकारको लक्षण जसको हुन्छ, त्यो नै ऊह हो र त्यसैलाई तर्क भनिन्छ ।

पुनः त्यस्तो तर्क तत्त्वज्ञानस्वरूप नै हुन्छ, त्यसकारण तर्क कसरी तत्त्वज्ञानका लागि हुन सक्दछ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- **अनवधारणात्** निश्चय नभएकाले, अर्थात्- तर्कको अवसरमा पदार्थको निश्चय भएको हुँदैन, तर त्यो तर्क तत्त्वनिश्चयमा सहकारी कारणचाहिँ हुन्छ । किनकि जिज्ञासु पुरूषले तर्कको माध्यमबाट हेतुको उपपत्ति भएको कारण विरोधी दुईधर्ममध्ये एक धर्मलाई स्वीकार गर्छ, न कि अवधारणा गर्छ । यसको अर्थ त्यसको व्यवसायात्मक ज्ञान हुँदैन अर्थात्- यो यही नै हो भनी निश्चय गर्न सकिँदैन । अब तत्त्वज्ञानका लागि चाहिँ तर्क कसरी उपयोगी हुन सक्छ ? भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यमा भनिएको छ- के तत्त्वज्ञानको विषयलाई स्वीकार गर्नु नै यसको स्वरूप हो ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यमा भनिन्छ- तत्त्वज्ञानको विषयलाई स्वीकार गर्नु नै जसको स्वरूप हुन्छ त्यसप्रकारको अनुग्रहद्वारा अनुगृहीत, बाधरहित जो तर्क छ, त्यस्तो तर्कद्वारा उपकृत प्रमाणको सामर्थ्यबाट तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन्छ । यसप्रकार उक्त तर्कपदार्थ वास्तविक तत्त्वज्ञानका लागि सहकारी कारण हुन्छ । फलतः स्वतन्त्ररूपले तर्कमात्र तत्त्वज्ञानको उपयोगी हुन सक्तैन । त्यसैले तर्कलाई प्रमाणको अनुग्राहक मानिन्छ । त्यस्तो तर्क प्रमाणगत आनुकूल्य हुँदा प्रमाणहरूको प्रतिसन्धान गर्दै वादकथाको स्वरूप प्रतिपादन गर्ने सूत्रमा प्रमाणसहित यस्तो उपदेश गरिएको हो । अर्थात्- **प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः** इत्यादि वादप्रतिपादक सूत्रमा प्रमाणसहित तर्कको उपदेश भएको हो । यसरी तर्कले सामान्य रूपले ज्ञान भएका विशेष रूपले ज्ञान हुन नसकेका विषयलाई स्वीकार गर्छ । जो पदार्थ जस्तो छ, त्यो पदार्थ त्यही रूपमा हुनु नै तत्त्व हो । अर्थात्- त्यसको विपरीत नहुनु यथातथ्य रहनु नै तत्त्वपदार्थ हुन्छ । जस्तै-आत्मा अनुत्पत्तिधर्मक भएकाले नित्य छ, त्यस्तो आत्मतत्त्व त्यही रूपमा रहनुलाई नै आत्मतत्त्वको यथार्थता हो । त्यसको विपरीत आत्मालाई उत्पत्तिधर्मक स्वीकार गर्नु यथातथ्य होइन ।

**(मूलम्) एतस्मिंश्च तर्कविषये–**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यस्तो तर्कको विषयमा विचार भएपछि सूत्रकार क्रमप्राप्त निर्णयपदार्थको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः ।।४१।।

पक्ष र प्रतिपक्षको माध्यमले सन्दिग्ध पदार्थको विचार गरेर सिद्ध पदार्थविषयक निश्चय नै निर्णयपदको अर्थ हुन्छ ।।४१।।

(मूलम्) स्थापना साधनम्, प्रतिषेध उपालम्भः । तौ साधनोपालम्भौ पक्षप्रतिपक्षाश्रयौ न्यतिषक्तावनुबन्धेन प्रवर्त्तमानौ पक्षप्रतिपक्षावित्युच्येते । तोरन्यतरस्य निवृत्तिरेकतरस्यावस्थानानमवश्यम्भावि । यस्यावस्थानं तस्यावधारणं निर्णयः ।

नेदं पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं सम्भवतीति एको हि प्रतिज्ञातमर्थं हेतुतः स्थापयति प्रतिषिद्धं चोद्धरति द्वितीयस्य । द्वितीयेन स्थापनाहेतुः प्रतिषिद्ध्यते तस्यैव प्रतिषेधहेतुश्चोद्ध्रियते स निवर्त्तते तस्य निवृत्तौ योऽवतिष्ठते तेनार्थावधारणं निर्णयः ।

*उभाभ्यामेवार्थावधारणमित्याह ।* कया युक्त्या ?, एकस्य सम्भवो द्वितीयस्यासम्भवः । तावेतौ सम्भवासम्भवौ विमर्श सह निवर्त्तयत उभयसम्भवे । उभयासम्भवे त्वनिवृत्तो विमर्श इति । विमृस्येति विमर्श कृत्वा । सोऽयं विमर्शः पक्षप्रतिपक्षावद्योत्य न्यायं प्रवर्तयतीत्युपादीयत इति । एतच्च विरूद्धयोरेकधर्मिस्थयोर्बोद्धव्यम् । यत्र तु धर्मिसामान्यगतौ विरूद्धौ धर्मौ हेतुतः सम्भवतः तत्र समुच्चयः, हेतुतोऽर्थस्य तथाभावोपपत्तेः । यथा क्रियावद् द्रव्यमिति लक्षणवचने यस्य द्रव्यस्य क्रियायोगो हेतुतः सम्भवति तत् क्रियावत्, यस्य न सम्भवति तदक्रियमिति । एकधर्मिस्थयोश्च विरूद्धयोर्द्धर्मयोरयुगपद्भाविनोः कालविकल्पः, यथा तदेव द्रव्यं क्रियायुक्तं क्रियावत्, अनुत्पन्नोपरतक्रियं पुनरक्रियमिति ।

न चायं निर्णये नियमः विमृश्यैव पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णय इति, किं त्विन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नप्रत्यक्षेऽर्थावधारणं निर्णयः । शास्त्रे वादे च विमर्शवर्जम् ।

भाष्यकार सूत्रस्थ पक्ष-प्रतिपक्षको अर्थ गर्दै भन्नुहुन्छ- आफ्नो पक्षको स्थापना गर्नुलाई साधन भनिन्छ भने परकीय पक्षको प्रतिषेध गर्नुलाई उपालम्भ भनिन्छ । यस्ता साधन र उपालम्भ पक्ष र प्रतिपक्षका आश्रय भई परस्परमा सम्बद्ध हुन्छन् र उत्तर र प्रत्युत्तरका रूपमा प्रवृत्त ती दुईलाई क्रमशः पक्ष र प्रतिपक्ष भनिन्छ । त्यसप्रकार ती दुईमध्ये एकको निवृत्ति हुन्छ भने अर्को पदार्थ स्थिर भई रहनु अवश्यम्भावी छ । यसरी जो स्थिर हुन्छ, त्यसको निश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ, त्यसैलाई निर्णय भनिन्छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पूर्वोक्त प्रकारले पदार्थको निश्चय, पक्ष र प्रतिपक्षवाट मात्र सम्भव छैन । किनकि वादी आफ्नो प्रतिज्ञात अर्थलाई हेतुवाट स्थापना गर्छ, दोस्रो प्रतिषेध गरेको विषयको उद्धार पनि गर्छ । यसरी द्वितीय प्रतिवादीद्वारा वादीको पक्षको स्थापना गर्ने हेतुको निषेध गरिन्छ । त्यसको (प्रतिवादी) नै प्रतिषेध गरिएको हेतुको उद्धार पनि गरिन्छ, अर्थात् त्यो हेतुको खण्डन हुन्छ । यसरी पक्षस्थापक हेतुको निवृत्ति हुन्छ, अर्थात् हट्दछ । अनि त्यसको निवृत्ति भएपछि पुन हेतु स्थिर रहन्छ, त्यस्तो हेतुद्वारा जो साधनीय वस्तुको निश्चय हुन्छ, त्यो नै निर्णयपदार्थ हो ।

अव पक्ष र प्रतिपक्षवाट मात्र पदार्थको निश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ भनी सूत्रकार सूत्रमा वताउँनुहुन्छ । त्यो कुन युक्तिद्वारा सम्भव छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- एकपक्षको सिद्धि हुन्छ, अर्को पक्षको सिद्धि हुँदैन । यसरी सिद्धि र असिद्धि दुवै साथै मिलेर संशयको निवृत्ति र निर्णय दुवै साथ-साथै सम्भव हुन्छन् । दुवै सम्भव नभएको स्थितिमा, अर्थात्- आफ्नो पक्षको स्थापनामात्र अथवा विरोधी पक्षको खण्डनमात्र भएको स्थितिमा विमर्शको निवृत्ति हुन सक्तैन, तात्पर्य- संशय हट्तैन । किनकि विमृश्य भन्नुको अर्थ विमर्श गरेर, अथवा संशय गरेर भन्ने हो । एतावता पक्ष र प्रतिपक्ष यी दुईमध्ये कुनै एक कोटीको निर्णयमा पुग्न संशय आवश्यक छ ।

यस प्रकारको उक्त विमर्शले पक्ष र प्रतिपक्षलाई प्रकाश पारी प्रतिज्ञा आदि समुदायात्मक न्यायमा प्रवृत्त गराउँदछ, त्यसकारण निर्णयभन्दा पहिले संशयको उपदेश गरिएको हो । यस्तो एक कोटिको अवधारणा भएको स्थितिमा एउटै धर्ममा विरोधी दुई धर्महरू हुन्छन् भनी बुझ्नुपर्दछ, जुन धर्मसामान्यमा हेतुवाट विरोधी दुई धर्महरू सिद्ध हुन्छन् । हेतुवाट विरूद्ध धर्मद्वयको जो सम्बन्ध हो, त्यसको उपपत्ति भएकाले त्यसमा हुने ज्ञानलाई समुच्चय भनिन्छ । जस्तै- द्रव्यको लक्षण गर्दा जुन द्रव्यमा हेतुवाट क्रियाको सिद्धि हुन्छ, त्यो द्रव्य क्रियाको आश्रय हुन्छ, जसमा क्रियाको योग सम्भव हुँदैन, त्यो क्रियाको आश्रय हुँदैन / यसरी धर्मी- द्रव्यमा क्रियाश्रयत्व र क्रियारहितत्त्व यी विरोधी दुई धर्महरू रहन्छन् । कुनै एक द्रव्यमा त्यसको बाध छैन तर कालभेद भएको स्थितिमा चाहिं त्यस्तो हुन सक्तैन । अर्थात्- एउटै धर्ममा रहने विरोधी दुई धर्महरू एउटै कालमा रहन सक्तैनन् । जस्तै- घटद्रव्य क्रियायुक्त र क्रियाश्रित छ । जुन कालमा क्रिया उत्पन्न भएको छैन, उत्पन्न क्रिया पनि उपरत भएको छ, अर्थात्- निवृत्त भएको छ भने त्यस्तो घटादिद्रव्य क्रियारहित हुन्छ । यसरी कालभेदका कारणले एउटै द्रव्य क्रियासहित र क्रियारहित पनि हुन्छ ।

पक्ष, प्रतिपक्ष दुवै सम्बद्ध भएर संशयपूर्वक पदार्थको निश्चय हुन्छ भन्ने यो नियम निर्णयमात्रमा लागू हुन सक्तैन । किनकि इन्द्रिय र अर्थको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सन्निकर्षबाट उत्पन्न प्रत्यक्षमा जो पदार्थको निश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ, त्यो पनि निर्णय हो, तर त्यसमा पक्ष र प्रतिपक्ष सम्बद्ध भएर संशयपूर्वक पदार्थको निश्चय भएको छैन । त्यसकारण जहाँ परीक्षणीय विषय हुन्छ, त्यस्तो स्थितिमा पक्ष र प्रतिपक्ष मिलेर विमर्शपूर्वक पदार्थको निश्चय हुन्छ । त्यसका लागि मात्र यो नियम उपयोगी छ, अर्थात्- संशयपूर्वक निर्णय हुन्छ भन्ने नियम आवश्यक छ । त्यस्तै शास्त्र र वादकथामा पनि संशयविना नै निर्णय हुन्छ, त्यसैले भाष्यम् **विमर्शवर्जम्** भनिएको हो । अर्थात्- शास्त्रको विषय र वादकथामा विमर्शरहित निर्णय हुन्छ, न कि पक्षप्रतिपक्ष सल्लाह भएर संशयपूर्वक ।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां न्यायोत्तराङ्गप्रकरणम् ।*
*यसरी दुई सूत्रबाट न्यायको उत्तराङ्ग प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

*इति वात्स्यायनीये न्यायभाष्ये प्रथमाध्यायस्य प्रथमाह्निकम् ।*
*यसप्रकार न्यायभाष्यको प्रथम अध्यायको प्रथम आह्निक सम्पन्न हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ द्वितीयमाह्निकम्

## (अब दोस्रो आह्निक प्रारम्भ हुन्छ)

(मूलम्) तिस्रः कथा भवन्ति वादो जल्पो वितण्डा चेति । तासाम्-

वाद, जल्प र वितण्डाका भेदले कथा तीन प्रकारका छन् । तीमध्ये सूत्रकार प्रथम वादकथाको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरूद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः ।।१।।

प्रत्यक्ष आदि प्रमाण र त्यसको उपकारी तर्कबाट स्वकीय पक्षको स्थापन र प्रतिपक्षको खण्डन, सिद्धान्तको विरोध नभएको प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयव-वाक्यहरूले युक्त वादी-प्रतीवादी दुबैबाट स्वीकार गरिने कथा विशेषलाई वाद भनिन्छ ।।१।।

(मूलम्) एकाधिकरणस्थौ विरूद्धौ धर्मौ पक्षप्रतिपक्षौ प्रत्यनीकभावाद् अस्त्यात्मा नास्त्यात्मेति । नानाधिकरणस्थौ विररूद्धौ न पक्षप्रतिपक्षौ, यथा नित्य आत्मा अनित्या बुद्धिरिति । परिग्रहोऽभ्युपगमव्यवस्था । सोऽयं पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः । तस्य विशेषणं प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः प्रमाणैस्तर्केण च साधनमुपालम्भश्चास्मिन् क्रियत इति । साधनं स्थापना । उपालम्भः प्रतिषेधः । तौ साधनोपालम्भौ उभयोरपि पक्षयोर्न्यतिषक्तावनुवद्धौ च यावदेको निवृत्त एकतरो व्यवस्थित इति निवृत्तस्योपालम्भो व्यवस्थितस्य साधनमिति ।

जल्पे निग्रहस्थानविनियोगाद् वादे तत्प्रतिषेधः । प्रतिषेधे कस्य चिदभ्यनुज्ञानार्थ सिद्धान्ताविरूद्ध इति वचनम् । *सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरूद्ध (अ.१ आ.२ सू.४७)* इति हेत्वाभासस्य निग्रहस्थानस्याभ्यनुज्ञा वादे । *पञ्चावयवोपपन्न* इति *हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् 'हेतूदाहरणाधिकमधिकम्' (अ.५ आ.२. सू.१२।१३)* इति चैतयोरन्यनुज्ञानार्थमिति । अवयवेषु, प्रमाणतर्कान्तर्भावि पृथक् प्रमाणतर्कग्रहणं साधनोपालम्भव्यतिषङ्गज्ञापनार्थम् । अन्यथोभावपि पक्षौ स्थापनाहेतुना प्रवृत्तौ वाद इति स्यात् । अन्तरेणापि चावयवसम्बन्धं प्रमाणान्यर्थ साधयन्तीति दृष्टम्, तेनापि कल्पेन साधनोपालम्भौ वादे भवत इति ज्ञापयति । *छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्प* इति वचनाद् विनिग्रहो जल्प इति मा विज्ञायि, छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भ एव जल्पः, प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भो वाद एवेति मा विज्ञायीत्येवमर्थं पृथक् प्रमाणतर्कग्रहणमिति ।।१।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



एउटै अधिकरणमा रहेका विरोधी दुई धर्महरू नै पक्ष र प्रतिपक्ष हुन्छन् । पक्ष-प्रतिपक्ष भनेको कुनै धर्मपर विरोधी धर्म रहने भएकाले तिनलाई पक्ष-प्रतिपक्ष भनिएको हो । यहाँ **प्रत्यनीकभाव** भनेको विरूद्धत्व हो । जस्तै- आत्मा छ, आत्मा छैन । यस्तो एउटै आत्मामा अस्तित्त्व र त्यसको विरोधी अस्तित्त्वाभाव, यी दुई धर्म पक्ष र प्रतिपक्ष हुन्छन् । नाना अधिकरणमा स्थित विरोधी दुई धर्महरू पक्ष प्रतिपक्ष हुँदैनन् । जस्तै- आत्मा नित्य छ, बुद्धि अनित्य छ, यहाँ नित्यत्व र अनित्यत्व यी दुवै आत्मा र बुद्धि भिन्न-भिन्न अधिकरणमा रहेका छन् । त्यसकारण उक्त दुवै वाक्य एक आपसमा पक्ष-प्रतिपक्ष हुन सक्तैनन् ।

परिग्रहको अर्थ स्वीकारको **व्यवस्थाविशेष** हो । यस्तो यो पक्ष र प्रतिपक्षको परिग्रह नै वाद हो । **प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ** यो वादको विशेषण हो । यसरी प्रत्यक्ष आदि प्रमाण र तर्कद्वारा स्वपक्षको स्थापना र परपक्षको खण्डन जुन कथामा हुन्छ, त्यसलाई वाद भनिन्छ । यहाँ साधनको अर्थ स्थापना र उपालम्भको अर्थ प्रतिषेध अर्थात् खण्डन हुन्छ । ती साधन र उपालम्भ वादी-प्रतिवादी दुवै पक्षसँग सम्बद्ध हुन्छन् । यहाँ **व्यतिषिक्त** भनेको अनुबद्ध हो । अनुवद्धको अर्थचाहिं सम्बद्ध भन्ने हुन्छ । यसरी वादीले आफ्नो पक्षको स्थापना र प्रतिपक्षीको तर्कलाई खण्डन गर्नुपदर्छ, त्यस्तै प्रतिवादीले पनि । यसरी वादविषयक विचारमा एकपक्ष परास्त हुन्छ र दुईमध्ये कुनै एकपक्ष स्थापित हुन्छ । अनि निवृत्त पक्षको पराजय तथा प्रमाण र तर्कद्वारा पुष्ट पक्षको स्थापना हुन्छ । यसरी जबसम्म एकपक्ष परास्त भई अर्को पक्ष सिद्ध हुँदैन तबसम्म साधन र उपालम्भ प्रवृत्त भइरहन्छन् । किनकि निवृत्तको निषेध र व्यवस्थितको स्थापना नै वादको लक्ष्य हो ।

जल्पप्रतिपादक सूत्रमा निग्रहस्थानको विनियोग- अर्थात् उपदेश गरिएकाले वादप्रतिपादक सूत्रमा निग्रहस्थानको प्रतिषेध गरिएको हो । कुनै अर्थको स्वीकार गर्नका लागि सूत्रमा **सिद्धान्त अविरूद्ध** यो वचन आवश्यक छ । निग्रहस्थानको निषेध भएको स्थितिमा एकपक्षको स्वीकृतिका लागि लक्षणमा **सिद्धान्त अविरूद्ध** यो पद सार्थक छ । किनकि विरोधीको विचारलाई स्वीकार नगरी त्यसको खण्डन हुँदैन । विरोधीका विचारलाई स्वीकार गरेर त्यसको विरोधी हेतुको प्रयोग हुन्छ भने त्यस्तो हेतु विरोधदोषले युक्त हुनाले विरूद्ध हुन्छ । विरोधहेत्वाभासको प्रयोग भएकाले वादकथामा हेत्वाभासस्वरूप निग्रहस्थानलाई स्वीकार गरिएको ठहरिन्छ । अर्थात्- निग्रहस्थानको वादकथामा स्वीकार गर्नुको तात्पर्यचाहिं हेत्वाभासको निषेध नभई हेत्वाभासदेखि अतिरिक्ति निग्रहस्थानको निषेध हो ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयव वाक्यहरूले युक्त यस्तो वादको विशेषण छ । यस्तो विशेषण नदिने हो भने पाँचभन्दा न्यून वा आधिक हुने आपत्ति हुन्छ, तिनीहरू पनि निग्रहस्थान नै हुन् । त्यसकारण न्यूनतामा न्यून र अधिकतामा अधिक, यी दुबै निग्रहस्थानलाई स्वीकार गर्न वादकथामा पञ्चावयवोपपन्न यो विशेषणपद आवश्यक छ ।

प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवयुक्त वाक्यहरूमा प्रमाण र तर्कको अन्तर्भाव सम्भव भए तापनि सूत्रमा पृथक् प्रमाण र तर्कको ग्रहण गर्नुपर्ने आवश्यकता चाहिँ यी दुबै सम्बद्ध भएर नै स्वपक्षको स्थापना र परपक्षको निषेध हुन सक्तछ भन्ने विषयलाई बोध गराउँनका लागि हो । अन्यथा वादमा वादी-प्रतीवादी दुबै पक्षहरू स्थापनाहेतुबाट आ-आफ्ना अर्थको स्थापनामात्र गर्न प्रवृत्त हुनेछन् । फलतः स्वपक्षको स्थापनामात्र अथवा विरोधी पक्षको प्रतिषेधमात्र वाद हो भन्ने कुरो स्वीकार गर्नुपर्ने हुन्छ । सो नहोस् भन्नका लागि प्रमाण र तर्कको पृथक् ग्रहण आवश्यक छ । त्यस्तै लोकन्यवहारबाट अवयव-सम्बन्धविना पनि प्रमाणहरू पदार्थलाई सिद्ध गर्न सक्तछन् भन्ने स्पष्ट नै छ । एतावता अवयव-वाक्यहरूको प्रयोग निरपेक्ष प्रमाणबाट मात्र स्वपक्षको स्थापना र विरोधी पक्षको प्रतिषेध यी दुबै वादकथामा सम्भव हुन्छन् भन्ने विषय सूत्रमा प्रमाण र तर्कको ग्रहणबाट बुझाइएको छ । त्यस्तै छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको प्रयोगबाट स्वपक्षको स्थापना र परपक्षको प्रतिषेध नै जल्प हो भन्ने बताइएकाले वादकथाचाहिँ निग्रहस्थानरहित हुन्छ, अर्थात्- वादका विषयमा निग्रहस्थानको प्रयोग हुँदैन । प्रमाण र तर्कद्वारा स्वपक्षको स्थापना र विरोधी पक्षको खण्डन हुनु नै वाद हो । त्यसकारण वादमा छल, जाति र निग्रहस्थानको प्रयोग आवश्यक छैन भन्ने तात्पर्य ननिकालियोस् भनेर सूत्रमा प्रमाण र तर्कको ग्रहण गरिएको हो । एतावता वाद र जल्प दुबैमा आवश्यकतानुसार प्रमाण र तर्कका साथै छल, जाति, आदिको प्रयोग हुन्छ । विरोधीद्वारा प्रयुक्त छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको परिहारका लागि नै विशेष प्रकारले तर्क उपयोगी हुने भएकाले दुबै कथामा छल आदिलाई स्वीकार गरिएको हो ।।१।।

अब क्रमप्राप्त जल्पको लक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः ।।२ ।।**

माथि बताइएको वादका लक्षणले युक्त तथा छल, जाति र निग्रहस्थानहरू द्वारा स्थापना र प्रतिषेध सहितका पक्ष-प्रतिपक्षहरूलाई जनाउने वाक्यसमूह नै जल्पनामक कथा हो ।।२।।

**(मूलम्) *यथोक्तोपपन्न* इति प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरूद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः । छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भ इति छलजातिनिग्रहस्थानैः साधनामुपालम्भश्चास्मिन् क्रियत इति एवंविशेषणो जल्पः ।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



न खलु वै छलजातिनिग्रहस्थानैः साधनं कस्यचिदर्थस्य सम्भवति, प्रतिषेधार्थतैवैषां सामान्यलक्षणे विशेषलक्षणे च श्रूयते *वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम्* इति साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां *प्रत्यवस्थानं जातिः, विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् (अ.१ आ.२ सू. ५१।५८।६०)* इति । विशेषलक्षणेष्वपि यथास्वमिति । न चैतद् विजानीयात्प्रतिषेधार्थतयैवार्थं साधयन्तीति, छलजातिनिग्रहस्थानोपालम्भो जल्प इत्येवमप्युच्यमाने विज्ञायत एतदिति ।

प्रमाणैः साधनोपालम्भयोश्छलजातिनिग्रहस्थानानामङ्गभावः स्वपक्षरक्षणार्थत्वात्, न स्वतन्त्राणां साधनभावः । यत्तत्प्रमाणैरर्थस्य साधनं तत्र छलजातिनिग्रहस्थानानामङ्गभावो रक्षणार्थत्वात् । तानि हि प्रयुज्यमानानि परपक्षविघातेन स्वपक्षं रक्षन्ति । तथा चोक्तं *तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत् (अ.४ आ.२ सू. ५)* इति । यश्चासौ प्रमाणैः प्रतिपक्षस्योपालम्भस्तस्य चैतानि प्रयुज्यमानानि प्रतिषेधविघातात्सहकारीणि भवन्ति । तदेवमङ्गीभूतानां छलादीनामुपादानं जल्पे, न स्वतन्त्राणां साधनभावः । उपालम्भे तु स्वातन्त्र्यमप्यस्तीति ।

सूत्रमा रहेको **यथोक्तोपपन्न** यस विशेषणपदको तात्पर्य प्रमाण र तर्कद्वारा स्वपक्षको स्थापना र विरोधी पक्षको खण्डन, सिद्धान्तसँग विरोध नभएको, प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयववाक्यहरूले युक्त, पक्ष र प्रतिपक्ष दुबैद्वारा स्वीकार गरिएको यस्तो जल्पकथा हुनुपर्दछ । अनि **छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भ** यस पदको आशयचाहिँ छल, जाति र निग्रह स्थानहरूद्वारा स्वकीय पक्षको स्थापना र विरोधी पक्षको प्रतिषेध जुन कथामा गरिन्छ, त्यस्तो विशेषणले युक्त जो कथा हो, त्यो जल्प हो भन्ने हो ।

अब यहाँ शङ्का हुन्छ- छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको सामान्यलक्षण र विशेषलक्षणमा विरोधी पक्षको खण्डन नै तिनको मुख्य प्रयोजन हो भन्ने जनाइएकाले तिनीहरूबाट कुनै पनि अर्थको स्थापना हुन सक्तैन । त्यसकारण- पदार्थगत भिन्नताको उपपत्ति भएकाले विरुद्ध वाक्यको उपस्थापन गर्नु नै छल हो भने साधर्म्य र वैधर्म्यको प्रयोगद्वारा साधनीय पदार्थको प्रतिषेध गर्नु जाति हो । त्यस्तै विपरीत ज्ञान हुनु, अथवा प्रतिपत्ति अर्थात् ज्ञान नहुनुलाई निग्रहस्थान भनिन्छ । यस किसिमले छल, जाति र निग्रहस्थानका सामान्य लक्षण र विशेष लक्षणहरू पनि यथास्थानमा बताइएका छन् । प्रयोक्ताले यो पनि नठानोस् कि विरोधी पक्षको प्रतिषेधका लागि नै छल, जाति र निग्रहस्थानहरू पदार्थलाई सिद्ध गर्छन् । अर्थात्- विरोधी पक्षको निषेध नै छल आदिको प्रयोजन हो भन्ने प्रयोगकर्ताले नसम्झोस् ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**छलजातिनिग्रहस्थानोपालम्भो जल्पः** यतिमात्र जल्पको लक्षण गरिएको खण्डमा पूर्वोक्त विषय नै अवगत हुन्छ ~~[illegible]~~ शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूद्वारा स्वपक्षको स्थापना र विरोधी पक्षको खण्डनमा छल, जाति र निग्रहस्थानहरू सहयोगी अङ्गमात्र हुन्छन् । त्यो भनेको उपकारिता हो । किनकि उक्त छल, आदि तीन विषयहरूले स्वपक्षको रक्षण गर्ने भएकाले तिनीहरूमा स्वतन्त्र रूपले पदार्थसाधकता हुन सक्तैन, अर्थात्- तिनीहरूले स्वतन्त्ररूपले पदार्थको सिद्धि गर्न सक्तैनन् । एतावता ती ती प्रमाणहरूद्वारा जुन पदार्थको सिद्धि हुन्छ त्यसमा आफ्नो पक्षको रक्षा गर्ने भएकाले छल, जाति र निग्रहस्थानहरू उपकारी अङ्ग हुन्छन् ।

यसरी तिनीहरूको प्रयोग भइरहेको स्थितिमा तिनीहरूले विरोधी पक्षको खण्डनस्वरूप आफ्नो पक्षको रक्षा गर्दछन् । त्यसैले अगाडि सूत्रमा भनिन्छ- जल्प र वितण्डको प्रयोग तत्त्वनिश्चयको रक्षाका लागि हुन्छ, जसरी विरूवामा अङ्गहरूको रक्षाका लागि काँढे काँढा भएका रूखका हाँगाहरूको वार लगाइन्छ । फलतः प्रमाणद्वारा प्रतिपक्षको जो खण्डन हो त्यसका लागि विरोधी पक्षको खण्डनात्मक कार्य सम्पादन हुने भएकाले प्रयोग गरिएका छल, जाति र निग्रहस्थानहरू सहायक हुन्छन् । त्यस किसिमले पूर्वोक्त क्रमले प्रमेय पदार्थको सिद्धिमा उपकारी अङ्ग भएका छल, जाति, आदिको ग्रहण जल्पकथामा गरिएको हो । त्यसकारण तिनीहरूमा स्वतन्त्र रूपले पदार्थ-साधकता हुन सक्तैन । विरोधी पक्षको खण्डनमा चाहिं यिनीहरू स्वतन्त्ररूपले प्रयुक्त हुन्छन् । एतावता जल्पकथामा स्वपक्षको स्थापनाका लागि छल आदि सहयोगी हुन्छन् भने विरोधी मतको खण्डनमा स्वतन्त्ररूपले पनि प्रयुक्त हुन्छन् ।।२।।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त वितण्डाको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ।।३।।**

जो जल्प प्रतिपक्षको स्थापनाले रहित हुन्छ भने त्यसलाई वितण्डा भनिन्छ ।

**(मूलम्) स जल्पो वितण्डा भवति । किं विशेषणः ? प्रतिपक्षस्थापनया हीनः । यौ तौ समानाधिकरणौ विरुद्धौ धर्मौ पक्षप्रतिपक्षावित्युक्तं तयोरेकतरं वैतण्डिको न स्थापयतीति परपक्षप्रतिषेधेनैव प्रवर्तत इति । अस्तु तर्हि स प्रतिपक्षहीनो वितण्डा ?, यद्धि खलु तत्परप्रतिषेधलक्षणं वाक्यं स वैतण्डिकस्य पक्षः, न त्वसौ साध्यं कञ्चिदर्थं प्रतिज्ञाय स्थापयतीति । तस्माद्यथान्यासमेवास्त्विति ।।३।।**

कुन विशेषणले विशिष्ट जल्प वितण्डा हुन्छ ? भन्ने जिज्ञासामा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- प्रतिपक्षको स्थापनाले रहित जल्प नै वितण्डा हुन्छ । एक आश्रयमा रहने विरोधी जुन दुई धर्महरू छन्, त्यस्ता धर्मद्वय नै पक्ष-प्रतिपक्ष हुन्छन् भनी पहिले नै वादलक्षणको भाष्यमा प्रतिपादन भइसकेको छ । वैतण्डिक-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



वितण्डावादी न्यक्ति, ती दुईमध्ये कुनै एक पक्षको स्थापना नगरी विरोधी पक्षको खण्डनमा मात्र प्रवृत्त हुन्छ । ~~स्वपक्ष~~ प्रतिपक्षले रहित जल्प नै वितण्डा होस्, अर्थात्- प्रतिपक्ष नभएको जो जल्प हो, त्यो नै वितण्डाको लक्षण होस् भनी स्वीकार गरियोस् ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- विरोधी पक्षको खण्डनस्वरूप जो वाक्य हो त्यो नै वितण्डावादीको पक्ष हुन्छ । किनकि वितण्डवादीले कुनै साधनीय विषयको सिद्धि गर्ने प्रतिज्ञा गरेर कुनै पक्षको स्थापना गर्दैन । त्यसकारण सूत्रमा बताइएको जे जस्तो वितण्डाको लक्षण छ, त्यो नै उचित हो भनी स्वीकार गर्नुपर्दछ ।।३।।

*इति त्रिभिः सूत्रैः कथालक्षणप्रकरणम् ।*

*यसरी तीन सूत्रद्वारा कथालक्षणको प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) हेतुलक्षणाभावादहेतवो हेतुसामान्याद्धेतुवदाभासमानाः । त इमे-**

साध्यव्याप्य जो हेतुको लक्षण हो, त्यो जस्ताको त्यस्तै नमिल्ने वा घटित हुन नसक्ने हेतुहरू वस्तुतः साध्यका साधक हुन सक्तैनन् तर हेतुजस्ता प्रतीत हुन्छन्, त्यस्ता हेतुहरू हेत्वाभास भनिन्छन् । तिनीहरू वास्तविक हेतु हुन सक्तैनन् । ती हेत्वाभासका भेदहरू निम्न सूत्रद्वारा निर्दिष्ट छन् ।

**(सूत्रम्) सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता हेत्वाभासाः ।।४।।**

सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम(सत्प्रतिपक्ष), साध्यसम(असिद्ध) र कालातीत(बाधित) यी पाँच प्रकारका हेत्वाभासहरू हुन्छन् । यिनैलाई दुष्ट हेतु भनिन्छ ।

**(मूलम्) तेषाम्-**

ती पाँच प्रकारका हेत्वाभासहरूमध्ये सूत्रकार क्रमप्राप्त सव्यभिचारको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनैकान्तिकः सव्यभिचारः ।।५।।**

जुन हेतु एउटै साध्याधिकरणमा नियत रूपले विद्यमान छैन भने त्यस्तो हेतु अनैकान्तिक हुन्छ र त्यसैलाई सव्यभिचार हेत्वाभास भनिन्छ ।

**(मूलम्) व्यभिचारः - एकत्राव्यवस्थितिः । सह व्यभिचारेण वर्त्तत इति सव्यभिचारः । निदर्शनं- नित्यः शब्दोऽस्पर्शत्वात् स्पर्शवान् कुम्भोऽनित्यो दृष्टो न च तथा स्पर्शवान् शब्दस्तस्मादस्पर्शत्वान्नित्यः शब्द इति । दृष्टान्ते स्पर्शवत्त्वमनित्यत्वं च धर्मौ न साध्यसाधनभूतौ दृश्येते *स्पर्शवांश्चाणुर्नित्यश्चेति ।* आत्मादौ दृष्टान्ते *उदाहरणसाधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतुः ( अ.१ आ.१ सू. ३४)* इति अस्पर्शत्वादिति हेतुर्नित्यत्वं व्यभिचरति अस्पर्शा बुद्धिरनित्या चेति । एवं द्विविधेऽपि दृष्टान्ते व्यभिचारात् साध्यसाधनभावो नास्तीति लक्षणाभावादहेतुरिति**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नित्यत्वमप्येकोऽन्तः, अनित्यत्वमप्येकोऽन्तः, एकस्मिन्नन्ते विद्यत इति ऐकान्तिको विपर्ययादनैकान्तिकः, उभयान्तव्यापकत्वादिति ॥८॥

व्यभिचार भनेको एउटै अधिकरणमा नियतरूपले हेतु नरहनु हो । अर्थात् - एकाधिकरणमा हेतुले रहनुपर्ने नियमित व्यवस्थाको अभाव हो । यस्तो व्यभिचार दोषका साथ जो हेतु प्रवृत्त हुन्छ, त्यस्तो हेतु सव्यभिचार हुन्छ, व्यभिचारदोषले युक्त हुन्छ । जसको उदाहरण यस्तो छ- शब्द नित्य छ, स्पर्शत्वको अभाव भएकाले, स्पर्शवान् जो घडा छ, त्यो अनित्य देखिन्छ, त्यस्तो स्पर्श भएको शब्द हुँदैन । त्यसकारण स्पर्शत्वको अभाव भएकाले शब्द नित्य छ । यसरी अस्पर्शत्वहेतुद्वारा शब्दमा नित्यत्वसिद्ध गर्दा दृष्टान्त स्थलमा स्पर्श र अनित्यत्व यी दुवै धर्महरूको बीचमा साध्यसाधनभाव देखिँदैन, अर्थात् दुवै साध्य-साधनलाई दृष्टान्तमा देख्न सकिँदैन । जस्तै- स्पर्श भएको पनि अणु नित्य हुन्छ । अर्थात्- अणुपरिमाण भएको परमाणु आदिमा स्पर्श छ तापनि नित्य छ । त्यसकारण नित्यपदार्थ स्पर्शवान् हुन सक्तैन भन्नु उचित हुँदैन । किनकि जहाँ जहाँ अस्पर्शत्व छ, त्यहाँ त्यहाँ नित्यत्व छ भन्ने यो साहचर्यको नियम उपपन्न हुँदैन । स्पर्श भएको परमाणु पनि नित्य हुन्छ । त्यसकारण नित्यत्वको साधक अस्पर्शत्व हेतु व्यभिचारी हुन्छ । त्यस्तै- आत्मा, आकाश आदि दृष्टान्त स्थलमा पनि उदाहरणको साधर्म्यद्वारा साध्यको साधन हेतु हुन्छ भन्ने जो सूत्रोक्त हेतुको लक्षण हो, तदनुसार शब्दमा नित्यत्व-साध्यको साधक अस्पर्शत्व हेतु व्यभिचारी हुन्छ । अर्थात्- साध्य नित्यको अभाव भएको अनित्यबुद्धिमा अस्पर्शत्व हेतु विद्यमान छ । त्यसकारण नित्यत्वलाई सिद्ध गर्ने अस्पर्शत्व हेतु व्यभिचारदोषले युक्त छ । यसरी अन्वयी दृष्टान्त र व्यतिरेकी दृष्टान्त दुवै प्रकारको दृष्टान्तस्थलमा व्यभिचार भएकाले "शब्दो नित्यः अस्पर्शत्वात्" यस अनुमानवाक्यको साध्य-साधनभाव बन्नसक्तैन, अर्थात्- नित्यत्व र अस्पर्शत्वको बीचको जो साध्य-साधनभाव व्याप्य-व्यापकभाव सम्बन्ध हो, त्यो उपपन्न हुँदैन । त्यसकारण अस्पर्शत्वहेतुबाट शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि सम्भव छैन । यसरी साध्यव्याप्य हेतुको लक्षण नघटेकाले अस्पर्शत्व यो हेतु नित्यत्वको साधक हुँदैन, त्यसैले त्यो अहेतु हुन्छ, यस्तो व्यभिचारले युक्त हेतु अनैकान्तिक हुन्छ । नित्यत्व जो साध्य हो त्यसको अन्त, अर्थात् आश्रय एक हुन्छ, अनित्यत्वको पनि आश्रय एक हुन्छ, त्यसकारण एउटै अधिकरणमा जुन हेतु रहन्छ, त्यो ऐकान्तिक हेतु हुन्छ, अर्थात्- अव्यभिचारी हेतु हुन्छ, त्यसको विपरीत जो हेतु हुन्छ, अर्थात् साध्यको अधिकरणमा र साध्याभावको अधिकरणमा पनि रहन्छ त्यो हेतु अनैकान्तिक हुन्छ, साध्य र साध्याभाव दुबैका साथ हेतु देखिएकाले त्यसमा उभयान्त व्यापकत्व छ । अर्थात्- दुबै कोटिमा व्याप्ति भएकाले त्यस्तो हेतु अनैकान्तिक हुन्छ, नकि ऐकान्तिक ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अब सूत्रकार क्रमप्राप्त विरूद्ध हेत्वाभासको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः ।।६।।

जुन हेतु कुनै एक सिद्धान्तलाई स्वीकार गरेर त्यसको विरोधी हुन्छ । त्यो विरूद्ध हेत्वभास हो ।

(मूलम्) तं विरूणद्धीति तद्विरोधी अभ्युपेतं सिद्धान्तं ब्याहन्तीति । यथा सोऽ विकारो न्यक्तेरपैति नित्यत्वप्रतिषेधात्, न नित्यो विकार उपपद्यते । अपेतोऽ विकारोऽस्ति विनाशप्रतिषेधात्, सोऽयं नित्यत्वप्रतिषेधादिति हेतुर्न्यक्तेरपेतोऽ विकारोऽस्तीत्यनेन स्वसिद्धान्तेन विरूध्यते । कथम् ? न्यक्तिरात्मलाभः । अपाय प्रच्युतिः । यद्यात्मलाभात्प्रच्युतो विकारोऽस्ति ? नित्यत्वप्रतिषेधो नोपपद्यते । यद्न्यक्तेरपेतस्यापि विकारस्यास्तित्त्वं तत्खलु नित्यत्वमिति । नित्यत्वप्रतिषेधो नाम विकारस्यात्मलाभात्प्रच्युतेरूपपत्तिः । यदात्मलाभात्प्रच्यवते तदनित्यं दृष्टम्, यदस्ति न तदात्मलाभात्प्रच्यवते । अस्तित्त्वं चात्मलाभात्प्रच्युतिरिति च विरूद्धावेतौ धर्मौ न सह सम्भवत इति । सोऽयं हेतुर्य सिद्धान्तमाश्रित्य प्रवर्त्तते तमेव ब्याहन्तीति-

उक्त सिद्धान्तको जो विरोध गर्छ, त्यो विरोधी हुन्छ, अर्थात्- प्रतिज्ञा आदिद्वारा स्वीकृत सिद्धान्तलाई विरोध गर्ने हेतु नै विरूद्ध हुन्छ । जस्तै-सांख्य मतानुसार- जो यो प्रकृतिको विकारात्मक कार्य हो, त्यो आफ्नो मूल स्वरूपबाट विकृत हुन्छ । अर्थात्- अर्को स्वरूपमा परिणत हुन्छ, त्यस्तो पदार्थमा नित्यत्वको प्रतिषेध भएकाले नित्य हुन सक्तैन । किनकि नित्यपदार्थ विकारस्वरूप हुन्छ भन्ने विषयमा कुनै उपपत्ति सम्भव छैन । प्रकृति व्यक्तिको विकारात्मक कार्य सद्रूप हुन्छ । फलतः विनाशको प्रतिषेध भएकाले सत्कार्यवादी साङ्ख्यसिद्धान्तानुसार विकारात्मक कार्यको नाश हुँदैन । त्यस्तो यो विकार अनित्य भएता पनि नित्यको प्रतिषेध गर्ने हेतु भएकाले अनित्य अभिव्यक्तिरहित परिणामकार्य आफ्नो मूलस्वरूपमा रहने विकार सद्रूप हुन्छ । त्यसको सत्ता रहिरहन्छ, नाश हुँदैन । यसप्रकारको साङ्ख्यसिद्धान्तसँग न्यायसिद्धान्तको विरोध छ । किनकि विकारात्मक पदार्थ नाशको प्रतियोगी हुन्छ, त्यसकारण त्यो सद्रूप भएर रहदैन, जसको सत्ता सत्कार्यवादीहरू स्वीकार्दछन् । एतावता विकार अनित्य हुन्छ, त्यसकारण त्यसको सत्ता हुँदैन र त्यो नाशको प्रतियोगी हुन्छ भन्ने जो न्यायसिद्धान्त हो, त्यो साङ्ख्यसिद्धान्त विरूद्ध छ । किनकि अनित्य वस्तु विद्यमान हुँदैन, अर्थात्- सत् हुँदैन- यो असत्कार्यवादी नैयायिकहरूको सिद्धान्त हो । त्यो कसरी सम्भव छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- यहाँ व्यक्तिको अर्थ आत्मलाभ हुन्छ, आत्मलाभ भनेको स्वरूपसत्ता हो । त्यस्तै- अपायको अर्थ प्रच्युति, अर्थात् नाश हुन्छ, त्यसको तात्पर्य स्वरूपको नाश हो । यसरी यदि आत्मस्वरूपबाट प्रच्युत विकारात्मक वस्तु



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सद्रूप छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यसमा नित्यत्वको निषेध गर्नु युक्तिसम्मत हुँदैन, अर्थात्- सत्स्वरूप विकारात्मक पदार्थ अनित्य हुन्छ भन्ने सत्कार्यवादी साङ्ख्यको कथन युक्तियुक्त हुन सक्तैन । नित्यत्वको निषेध भनेको विकारमा आत्मस्वरूपबाट नाश उपपन्न हुनु हो भनी स्वीकार गर्दा पनि युक्तिसम्मत देखिँदैन । किनकि जो आत्मस्वरूपबाट च्युत हुन्छ त्यो अनित्य हुन्छ, यस्तो लोकमा देखिन्छ, जो वस्तु छ, त्यो आफ्नो स्वरूपबाट च्युत हुँदैन । यसरी अस्तित्त्व र आत्म स्वरूपबाट प्रच्युत्ति (विनाश) यी विरोधी दुई धर्महरू एकै साथ हुन सक्तैनन् । त्यसकारण जो यो विरोधी हेतु हो त्यो जुन सिद्धान्तलाई मानेर प्रवृत्त हुन्छ, अनि सिद्धान्तको व्याघात गर्छ, अर्थात् विरोध गर्छ, त्यस प्रकारको पूर्वोक्त साङ्ख्यसिद्धान्त न्यायसिद्धान्तदेखि विरूद्ध हुन्छ ।

अब क्रमप्राप्त प्रकरणसम नामक हेत्वाभासको लक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) यस्मात् प्रकरणचिन्ता स निर्णयार्थमपदिष्टः प्रकरणसमः ।।७ ।।**

जुन हेतुद्वारा पक्ष- प्रतिपक्षात्मक प्रकरणको चिन्ता हुन्छ, अर्थात् पक्ष प्रतिपक्षको जिज्ञासा हुन्छ, त्यस्तो साध्यको निर्णय गर्न प्रयुक्त जो हेतु हो, त्यो नै प्रकरणसम हेत्वाभास हो । यहाँ प्रकरणसम भनेको सत्प्रतिपक्ष हो ।

**(मूलम्) विमर्शाधिष्ठानौ पक्षप्रतिपक्षावनवसितौ प्रकरणम् । तस्य चिन्ता विमर्शात्प्रभृति प्राङ्निर्णयाद्यत्समीक्षणम् । सा जिज्ञासा यत्कृता स निर्णयार्थ प्रयुक्त उभयपक्षसाम्यात् प्रकरणमनतिवर्तमानः प्रकरणसमो निर्णयाय न प्रकल्पते ।**

**प्रज्ञापनं त्वनित्यः शब्दो नित्यधर्मानुपलब्धेरित्यनुपलभ्यमाननित्यधर्मकमनित्यं दृष्टं स्थाल्यादि । नित्यः शब्दोऽनित्यधर्मानुपलब्धेः अनुपलभ्यमानानित्यधर्मकं नित्यं दृष्टमाकाशादि । यत्र समानो धर्मः संशयकारणं हेतुत्वेनोपादीयते स संशयसमः सव्यभिचार एव । । या तु विमर्शस्य विशेषापेक्षिता उभयपक्षविशेषानुपलब्धिश्च सा प्रकरणं प्रवर्तयति । यथा शब्दे नित्यधर्मो नोपलभ्यते एवमनित्यधर्मोऽपि । सेयमुभयपक्षविशेषानुपलब्धिः प्रकरणचिन्तां प्रवर्तयति । कथम् ? *विपर्यये हि प्रकरणनिवृत्तेः* । यदि नित्यधर्मः शब्दे गृह्येत ? न स्यात्प्रकरणम् । यदि वा अनित्यधर्मो गृह्येत ? एवमपि निवर्तेत प्रकरणम् । सोऽयं हेतुरूभौ पक्षौ प्रवर्तयन्नन्यतरस्य निर्णयाय न प्रकल्पते ।।७।।**

संशयमा आश्रित निर्णय हुन नसकेका यस्ता दुई पक्ष र प्रतिपक्षलाई प्रकरणसम भनिन्छ । विमर्शबाट प्रारम्भ गरेर निर्णय हुनुभन्दा पूर्वपर्यन्त चल्ने जो समीक्षा हो, त्यो नै पक्ष-प्रतिपक्षात्मक प्रकरणको चिन्ता हो । त्यसलाई जिज्ञासा भनिन्छ । त्यस्तो जिज्ञासा जुन हेतुबाट प्रवृत्त हुन्छ, अर्थात्- जुन हेतुको प्रयोगबाट जिज्ञासाको निवृत्ति हुँदैन, त्यस प्रकारको हेतु साध्यको निर्णय गर्न प्रवृत्त हुन्छ भने त्यो प्रकरणसम नामक हेत्वाभास हुन्छ । किनभने त्यस्तो



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



स्थितिमा पक्ष-प्रतिपक्ष दुवैका साधक हेतुद्वय समान हैसियत भएका हुँदा पक्ष-प्रतिपक्ष कुनै पनि निवृत्त हुन सक्तैनन्, अर्थात्- प्रतिपक्षी हेतु भएकाले कुनै एकपक्षको निर्णय हुन सक्तैन । यसरी दुवै हेतु समान बलशाली भएकाले प्रकरणसम हेत्वाभास कुनै एकपक्षको निर्णय गर्न समर्थ हुँदैन । भाष्यमा प्रयुक्त प्रज्ञापनको अर्थ-उदाहरण हुन्छ, जो यसप्रकार छ- शब्द अनित्य हुन्छ, नित्य धर्मको उपलब्धि नभएकाले, शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्ने यस्तो अनुमानवाक्य हो । जुन पदार्थमा नित्यधर्म उपलब्ध हुँदैन, त्यस्तो थाली आदि पदार्थ अनित्य देखिन्छ, त्यस्तै शब्द नित्य हुन्छ, अनित्यधर्मको उपलब्धि नभएकाले । जहाँ अनित्य धर्म उपलब्ध हुँदैन, त्यस्ता आकाश आदि पदार्थहरू नित्य हुन्छन् । यसप्रकार शब्दमा न नित्यत्वको निर्णय हुन सक्तछ, न अनित्यत्वको नै । यस्तो हेत्वाभासलाई प्रकरणसम अर्थात्- सत्प्रतिपक्ष भनिन्छ । जहाँ समानधर्म भएको एउटै हेतु संशयका प्रति कारण हुन्छ, त्यस्तो धर्मलाई जुनस्थलमा हेतुको रूपमा प्रयोग गरिन्छ भने त्यसलाई संशयसम भनिन्छ । त्यो सव्यभिचार हेत्वाभास नै हो । त्यस्तो हेतु प्रकरणसम हुन सक्तैन । किनकि सत्प्रतिपक्ष स्थलमा साध्य-साधक र साध्याभावसाधक दुवैको हेतु एउटै हुँदैन, अलग-अलग हेतुद्वय प्रयुक्त हुन्छन् तर सव्यभिचार स्थलमा साध्य र साध्याभावको साधक हेतु एउटै हुन्छ । यो नै सत्प्रतिपक्ष र सव्यभिचार बीचको तात्विक भिन्नता हो । त्यसकारण संशयका प्रति विशेष निर्णयको अपेक्षा राख्ने जो पक्ष-प्रतिपक्षको अनुपलब्धि हो, त्यो नै प्रकरणको प्रवर्तक हेतु हुन्छ । त्यसैले त्यस्तो हेतुलाई प्रकरणसम भनिन्छ । जस्तै- शब्दमा नित्यत्वधर्म पाइदैन, यस्तै प्रकारले अनित्यत्व धर्म पनि शब्दमा पाइदैन । त्यस्तो यो पक्षद्वयमा विशेष धर्मको अनुपलब्धि नै पक्ष-प्रतिपक्षात्मक प्रकरणविषयक चिन्तालाई प्रवृत्त गराउँदछ । कसरी ? भन्ने यस्तो जिज्ञासामा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- उक्त किसिमले प्रकरणविषयक चिन्ता नभएको स्थितिमा प्रकरण नै निवृत्त हुन्छ । यदि शब्दमा नित्यत्वधर्म प्राप्त छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने प्रकरणको अवसर नै प्राप्त हुँदैन । अथवा यदि शब्दमा अनित्यत्व धर्म मिल्दछ भने पनि प्रकरणको निवृत्ति हुने नै प्रसङ्ग आउँछ । यसरी साध्य नित्यत्व र नित्यत्वाभाव दुवै पक्षलाई सिद्ध गर्न प्रवृत्त नित्यधर्मको अनुपलब्धि र अनित्यधर्मको अनुपलब्धि यस्तो हेतु उक्त पक्षद्वयमध्ये कुनै एक पक्षको निर्णयका लागि समर्थ हुँदैन ।

अब क्रमप्राप्त साध्यसम (असिद्ध) नामक हेत्वाभासको लक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

**साध्याविशिष्टः साध्यत्वात् साध्यसमः ।।८।।**

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



साध्यको समान हेतु साधनीय भएकाले साध्यको जस्तै निश्चयको विषय हुन नसकेको जुन हेतु हुन्छ, त्यसैलाई नै साध्यसम नामक हेत्वभास भनिन्छ । यसलाई असिद्ध हेत्वाभास पनि भनिन्छ ।

(मूलम्) द्रव्यं छायेति साध्यं गतिमत्त्वादि हेतुः साध्येनाविशिष्टः साधनयीत्वात्साध्यसमः । अयमप्यसिद्धत्वात्साध्यवत्प्रज्ञापयितव्यः । साध्यं तावदेतत्- किं पुरूषवच्छायाऽपि गच्छति आहोस्विदावरकद्रव्ये संसर्पति आवरणसन्तानादसन्निधिसन्तानोऽयं तेजसो गृह्यत इति ? सर्पता खलु द्रव्येण यो यस्तेजोभाग आव्रियते तस्य तस्यासन्निधिरेवाविच्छिन्नो गृह्यत इति । आवरणं तु प्राप्तिप्रतिषेधः ।।८।।

द्रव्यं छाया यस अनुमानमा साध्य जो द्रव्यत्व हो, तत्साधक गतिमत्वहेतु साध्यको समान साधनीय भएकाले साध्यसम हुन्छ । किनकि हेतु सिद्ध हुनुपर्दछ, अनिमात्र असिद्ध साध्यको साधक हेतु हुन सक्तछ । यहाँ गतिमत्व हेतु द्रव्यत्व साध्यको समान असिद्ध छ, त्यसकारण गतिमत्व यो हेतु पनि छायामा अद्यावधि असिद्ध भएकाले साध्य द्रव्यत्वको समान अर्को हेतुवाट साधनीय छ । साधनीय जो गतिमत्व हो, के त्यो पुरूष झैं छाया पनि चल्दछ ? यो प्रथम शङ्का, अथवा प्रकाशको आवरक द्रव्य शरीर चल्दो छँदो प्रकाशलाई आवरण गर्ने जो निरन्तरता हो, त्यसले प्रकाशको संयोग छायायुक्त देशमा हुन सक्तैन, अर्थात् संयोगाभावको निरन्तरता हुन्छ, जसको कारण प्रकाशको असन्निधि सन्तानलाई नै ग्रहण गरिन्छ । यस पक्षमा प्रकाशलाई ढाक्ने शरीर नै गतिशील हुन्छ न कि छाया । छायाचाहिं प्रकाशको आवरण मात्र हो, त्यसैले छायामा गति हुन सक्तैन । प्रकाशलाई ढाक्ने शरीर वर्तमान गति छायामा भ्रान्तिको कारण भान मात्र भएको हो । अर्थात् गति नभएको छायामा भ्रमको कारण गतिको भान भएको हो । वस्तुतः गति शरीर गत हो नकि छायागत । यदि स्वीकार न गर्ने हो भने शरीरको गमन नभएको अवस्थामा पनि छाया चलोस् तर यस्तो हुँदैन, त्यसकारण छायामा गति हुँदैन । एतावता चलिरहने द्रव्य शरीरसँग जुन जुन प्रकाशको अंश ढाकिन्छ, त्यो त्यो प्रकाशको अंशको संयोगाभावलाई सम्बन्धयोग्य देशमा अविच्छिन्न भएर ग्रहण हुन्छ, अर्थात् निरन्तर ग्रहण गरिन्छ, त्यो नै छाया हो । यसरी छायामा गति हुन सक्तैन । फलतः छायामा द्रव्यत्व सिद्ध गर्दा गतिमत्व हेतु असिद्ध हुन्छ । त्यसमा आवरण भनेको प्राप्तिको निषेध अर्थात् प्रकाशको संयोगको अभाव हो ।

अब कालातीत (बाधित) नामक हेत्वाभासको लक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

(सूत्रम्) कालात्ययापदिष्टः कालातीतः ।।९।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जुन हेतु कालको अतिक्रमणका साथ प्रयुक्त हुन्छ भने त्यस्तो हेतुलाई कालातीत हेत्वाभास भनिन्छ । यहाँ कालातीतको अर्थ बाधित हुन्छ भने अपदिष्टको अर्थ निर्दिष्ट ।

(मूलम्) कालात्ययेन युक्तो यस्यार्थैकदेशोऽपदिश्यमानस्य स कालात्ययापदिष्टः कालातीत इत्युच्यते । निदर्शनं नित्यः शब्दः संयोगव्यङ्ग्यत्वाद् रूपवत् । प्रगूर्ढं च व्यक्तेरवस्थितं रूपं प्रदीपघटसंयोगेन व्यज्यते । तथा च शब्दोऽप्यवस्थितो भेरीदण्डसंयोगेन व्यज्यते, दारूपरशुसंयोगेन वा । तस्मात्संयोगव्यङ्ग्यत्वान्नित्यः शब्द इत्ययमहेतुः कालत्ययापदेशात् । व्यञ्जकस्य संयोगस्य कालं न व्यङ्ग्यस्य रूपस्य व्यक्तिरत्येति । सति प्रदीपसंयोगे रूपस्य ग्रहणं भवति, न निवृत्तेः संयोगे रूपं गृह्यते । निवृत्ते दारूपरशुसंयोगे दूरस्थेन शब्दः श्रूयते विभागकाले, सेयं शब्दस्य व्यक्तिः संयोगकालमत्येतीति न संयोगनिर्मिता भवति । कस्मात् ? कारणाभावाद्धि कार्याभाव इति । एवमुदाहरणसाधर्म्यस्याभावादसाधनमयं हेतुर्हेत्वाभास इति । *अवयवविपर्यासवचनं* न सूत्रार्थः । कस्मात् ?

*यस्य येनार्थसम्बन्धो दूरस्थस्यापि तस्य सः ।*
*अर्थतो ह्यसमर्थानामानन्तर्यमकारणम् ।।*

इत्येतद् वचनाद्विपर्यासेनोक्तो हेतुरूदाहरणसाधर्म्यात्तथा वैधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतुलक्षणं न जहाति । अजहद्धेतुलक्षणं न हेत्वाभासो भवतीति । *अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् (अ.५ आ.२ सू. ११)* इति निग्रहस्थानमुक्तं तदेवेदं पुनरूच्यत इति, अतस्तन्न सूत्रार्थः ।

अनुमेय साध्य पदार्थको अनुमानमा हेतुको जो एकदेश हो त्यो देश काललाई अतिक्रमण गरेर जो साध्यको साधक हेतु प्रयुक्त हुन्छ भने त्यस्तो हेतुलाई कालात्ययापदिष्ट भनिन्छ । अर्थात्- साध्यको समयलाई अतिक्रमण गरेर रहेको पक्षमा साध्यको ग्रहण कालमा नरहने बाधित हेतु नै कालतीत नामक हेत्वभास हो भनी बताइएको छ । भाष्यमा उल्लेख भएको निदर्शनको अर्थ उदाहरण हुन्छ, जस्तै- शब्द नित्य छ । संयोगव्यङ्ग्यत्व भएकाले रूपको समान । यस अनुमानमा प्रकट हुनभन्दा पूर्व र प्रकट भईसकेपछि पनि जो घट आदिमा रहने रूप हो त्यो विद्यमान हुन्छ । किनभने प्रदीप र घटको संयोगबाट घटगत रूप प्रकट हुन्छ, त्यस्तै स्थिररूपमा रहँदो छँदो शब्द पनि नगाडा र दण्डको संयोगबाट प्रकट हुन्छ, अथवा दाउरा र वञ्चराको संयोगबाट प्रकट हुन्छ । त्यसकारण उक्त संयोगबाट प्रकट भएकाले शब्दमा नित्यत्व सिद्ध गर्ने जो संयोगव्यङ्ग्यत्व हेतु हो, त्यो उक्त साध्यको साधक हुन सक्तैन । संयोगकालको अतिक्रमणपश्चात् उक्त हेतु प्रयुक्त भएकाले रूपको व्यञ्जक जो प्रदीप र घटको संयोग हो, त्यो व्यक्त रूपको जो अभिव्यक्ति हो त्यसले समयलाई अतिक्रमण गर्दैन, अर्थात्- प्रदीप र घटको संयोग भएको स्थितिमा

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



घटगत रूपको ग्रहण हुन्छ, त्यस्तो संयोगको निवृत्ति भएको स्थितिमा रूपको ग्रहण हुँदैन, तर शब्दमा नित्यत्व सिद्ध गर्न प्रयुक्त संयोगन्यङ्ग्यत्व हेतु चाहिं त्यस्तो हुँदैन । किनकि दाउरा र वञ्चराको जो संयोग त्यसको निवृत्ति भएपछि दाउरा र वञ्चराको विभागको समयमा टाढा भएको पुरूषलाई शब्दको श्रवण हुन्छ । त्यस प्रकारको यो शब्दको जो अभिन्यक्ति हो, त्यसले उक्त संयोगको काललाई अतिक्रमण गर्दछ । भन्नुको तात्पर्य दाउरा र वञ्चराको संयोग भएको कालमा दूरस्थ पुरूषलाई शब्दको श्रवण हुन्छ । यसरी शब्दको अभिन्यक्तिमा उक्त संयोग कारण हुन सक्तैन । अर्थात्- दाउरा र वञ्चराको संयोग छ भने शब्द न्यक्त हुन्छ, त्यो छैन भने शब्द न्यक्त हुँदैन भन्ने यस्तो कार्यकारण भावको नियामक अन्वय-न्यतिरेक हुन सक्तैन । जस्तै- घटगत रूपको प्रत्यक्ष घट र प्रदीपको संयोग छ भने हुन्छ, छैन भने हुँदैन, त्यस्तो संयोगन्यङ्ग्यत्व शब्दमा छैन, त्यसकारण संयोग न्यङग्यत्व हेतु शब्दको अभिन्यक्ति कालमा नभएकाले कालात्ययापदिष्ट हुन्छ । त्यस्तो हेतुबाट शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यो कसरी ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- कारणको अभाव भएकाले कार्यको पनि अभाव हुन्छ । जस्तै दूरस्थ न्यक्तिले शब्दको श्रवण गर्ने कालमा शब्दको कारण जो दाउरा र वञ्चराको संयोग हो, त्यो छैन तर शब्दको श्रवण हुन्छ, त्यसकारण उक्त संयोगरूप कारण नभएकाले शब्द पनि प्रकट हुँदैन । । यस क्रमले उदाहरणको साधर्म्य हुन नसकेकाले शब्दमा नित्यत्वसाधक दारूपुरूषसंयोगन्यङ्ग्यत्व यो हेतु असाधन हुन्छ, अर्थात्- साध्यसाधक हेतु हुन सक्तैन । त्यसकारण यो कालातीत नामक हेत्वाभास बाधदोषले युक्त हुन्छ, त्यस्तो हेतुलाई बाधित पनि भनिन्छ ।

बौद्धमतावलम्बीहरू प्रतिज्ञाआदि अवयवहरूको विपरीत रूपले प्रयोग हुनु नै "कालात्ययापदिष्टः कालातीतः" यो सूत्रको अर्थ हो भनी बताउँछन् । त्यस्तो यो सूत्रको अर्थ हुन सक्तैन भन्दै भाष्यकार बौद्धाभिमत अर्थको खण्डन गर्नुहुन्छ । कसरी ? भन्दा- जुन पदार्थसँग दाउरा र बन्चराको संयोग छ भने शब्द न्यक्त हुन्छ, त्यो छैन भने न्यक्त हुँदैन भन्ने यस्तो कार्यकारणभावको नियामक अन्वयन्यतिरेक हुन सक्तैन । जस्तै- घटगत रूपको प्रत्यक्ष घट र प्रदीपको संयोग छ भने हुन्छ, छैन भने हुँदैन, त्यस्तो संयोगन्यङ्ग्यत्व शब्दमा छैन, त्यसकारण संयोगन्यङ्ग्यत्वहेतु शब्दको अभिन्यक्तिकालमा नभएकाले कालात्ययापदिष्ट हुन्छ । त्यस्तो हेतुबाट शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यो कसरी ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- कारणको अभाव भएकाले कार्यको पनि अभाव हुन्छ । जस्तै- दूरस्थ न्यक्तिले शब्दको श्रवण गर्ने कालमा शब्दको कारण जो दाउरा र बन्चराको संयोग हो, त्यो छैन तर शब्दको श्रवण हुन्छ, त्यसकारण उक्त संयोगरूप कारण नभएकाले शब्द पनि प्रकट



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुँदैन । त्यस क्रममा उदाहरणको साधर्म्य हुन नसकेकाले शब्दमा नित्यत्वसाधक दारूपुरूषसंयोगव्यङ्ग्यत्व यो हेतु असाधन हुन्छ, अर्थात् साध्यसाधक हुन सक्तैन । त्यसकारण यो कालातीत नामक हेत्वाभास बाधदोषले युक्त हुन्छ ।

बौद्धमतावलम्बी प्रतिज्ञा आदि अवयवहरूको विपरीत रूपले प्रयोग हुनु नै "कालात्ययापदिष्टः कालतीतः" यो सूत्रको अर्थ हो भनी बताउँछन् । त्यस्तो यो सूत्रको अर्थ हुन सक्तैन भन्दै भाष्यकार बौद्धाभिमत अर्थको खण्डन गर्नुहुन्छ । कसरी ? भन्दा- जुन पदार्थको जुन पदार्थसँग जो सम्बन्ध हो, त्यसको ज्ञान निकटवर्ती पुरूषलाई भँ दूरस्थ पुरूषलाई पनि हुन्छ, जस्तै- वह्निसँग धूमको जो ज्ञानज्ञाप्यत्व सम्बन्ध हो, त्यसको ज्ञान चाहिँ दूरस्थ पुरूष होस् अथवा निकटस्थ पुरूष दुवैलाई हुन्छ । त्यसमा साध्य र हेतुको प्रयोग जहाँ गरे पनि ती दुवैको बीचको सम्बन्ध जान्न कुनै बाधा हुँदैन, तर परस्पर सम्बन्धरहित पदार्थहरू छन् भने तिनीहरूको ज्ञान भएपछि पनि साध्यसाधनभाव वा कार्यकारणभावको ज्ञान हुन सक्तैन, त्यस्तो प्रामाणिक वचन भएकाले प्रतिज्ञा आदि अवयवहरूको विपरीत प्रयोगबाट पनि निर्दिष्ट जो हेतु हो, त्यो उदाहरणको साधर्म्यबाट अथवा उदाहरणको वैधर्म्यबाट साध्यलाई सिद्ध गर्ने हेतुको स्वरूपलाई त्यागदैन । यसरी हेतुको स्वरूपलाई त्याग नगर्ने अनि हेतुको लक्षणले युक्त यस्तो हेतु हेत्वाभास हुन सक्तैन, अर्थात् अहेतु हुँदैन । त्यसैले अवयव वाक्यहरूको विपरीत प्रयोगलाई अप्राप्तकाल निग्रहस्थान हुन्छ भनी पञ्चम अध्यायमा बताइएको छ । त्यस्तो अवयवविपर्यास नै "कालात्ययापदिष्टः कालातीत" यस सूत्रको अर्थ मान्ने हो भने पुनरूक्ति दोष हुन्छ, त्यसकारण यो सूत्रको त्यस्तो अर्थ हुँदैन ।

*इति षड्भिः सूत्रैर्हेत्वाभासलक्षणप्रकरणम् ।*
*यसरी छ सूत्रहरूबाट हेत्वाभासलक्षणको प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अथ छलम् ।**

अब क्रमप्राप्त छलको सामान्यलक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ।।१०।।**

सूत्रस्थ अर्थविकल्पको अर्थ पदार्थगत भेद हुन्छ, फलतः अर्थगत भेदको कारण वक्ताको अभिप्रायविरूद्ध भिन्न अर्थको उपपत्तिद्वारा वचनको विघात देखाउँनु नै छल हो । यहाँ वचनविघात भन्नाले विरूद्ध वाक्यको प्रदर्शन हो ।

**(मूलम्) न सामान्यलक्षणे छलं शक्यमुदाहर्तुं विभागे तूदाहरणानि -**

छलको सामान्यलक्षणमा उदाहरणहरू प्रदर्शन गर्न सम्भव नभएकाले विभागको अवसरमा छलका विशेष लक्षणहरूको प्रतिपादन गर्दा तिनका उदाहरणहरू प्रस्तुत गरिनेछन् ।।१०।।

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(मूलम्) विभागश्च-

अव क्रमानुसार छलको विभाग प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

(सूत्रम्) तत्त्रिविधं वाक्छलं सामान्यच्छलमुपचारच्छलं चेति ।।११।।

१.वाक्छल २.सामान्यच्छल ३. उपचार छल गरी छलहरू तीन प्रकारका छन् ।।११।।

(मूलम्) तेषाम्-

तीन प्रकारका छलहरूमध्ये अव क्रमप्राप्त प्रथम वाक्छलको लक्षण उपस्थापन गरिन्छ-

(सूत्रम्) अविशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना वाक्छलम् ।।१२।।

सामान्य अर्थ बोधक वाक्यप्रयोग गर्दा वक्ताको अभिप्रायको इच्छा विरूद्ध अन्य अर्थको कल्पना गर्नु, अर्थात् वक्ताको आशय विरूद्ध भिन्न अर्थलाई ग्रहण गर्नु नै वाक्छल हो ।।१२।।

(मूलम्) नवकम्बलोऽयं माणवक इति प्रयोगः । अत्र नवः कम्बलोऽस्येति वक्तुरभिप्रायः । विग्रहे तु विशेषो न समासे । तत्रायं छलवादी वक्तुरभिप्रायादविवक्षितमन्यमर्थं नव कम्बला अस्येति तावदभिहितं भवतेति कल्पयति, कल्पयित्वा चासम्भवेन प्रतिषेधति एकोऽस्य कम्बलः कुतो नव कम्बला इति । तदिदं *सामान्यशब्दे वाचि छलं वाक्छलमिति ।*

अस्य प्रत्यवस्थानम्- *सामान्यशब्दस्यानेकार्थत्वेऽन्यतराभिधानकलपनायां विशेषवचनम् ।* नवकम्बल इत्यनेकार्थाभिधानं नवः कम्बलोऽस्येति नव कम्बला अस्येति । एतस्मिन्प्रयुक्ते येयं कल्पना ना कम्बला अस्येत्येतद् भवताऽभिहितं तच्च न सम्भवतीति । एतस्यामन्यतराभिधानकल्पनायां विशेषो वक्तव्यः । यस्माद् विशेषोऽर्थविशेषेषु विज्ञायतेऽयमर्थोऽनेनाभिहित इति । स विशेषो नास्ति । तस्मिन्मिथ्याभियोगमात्रमेतदिति ।

*प्रसिद्धश्च लोके शब्दार्थसम्बन्धोऽभिधानाभिधेयनियमनियोगः ।* अस्याभिधानस्यायमर्थोऽभिधेय इति समानः सामान्यशब्दस्य, विशेषो विशिष्टशब्दस्य । प्रयुक्तपूर्वाश्चेमे शब्दा अर्थे प्रयुज्यन्ते नाप्रयुक्तपूर्वाः । प्रयोगश्चार्थसम्प्रत्ययार्थः । अर्थप्रत्ययाच्च व्यवहार इति । तत्रैवमर्थगत्यर्थे शब्दप्रयोगे सामर्थ्यात्सामान्यशब्दस्य प्रयोगनियमः । अजां ग्रामं नय, सर्पिराहर, ब्राह्मर्ण भोजयेति सामान्यशब्दाः सन्तोऽर्थावयवेषु प्रयुज्यन्ते, सामर्थ्याद्यत्रार्थक्रियादेशना सम्भवति तत्र प्रवर्तन्ते नार्थसामान्ये, क्रियादेशनाऽसम्भवात् । एवमयं सामान्यशब्दो नवकम्बल इति योऽर्थः सम्भवति नवः कम्बलोऽस्येति, तत्र प्रवर्तते । यस्तु न सम्भवति नव कम्बला अस्येति, तत्र न प्रवर्तते । सोऽयमनुपपद्यमानार्थकल्पनया परवाक्योपालम्भस्ते नं कल्पत इति ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



वक्ताले नवकम्बलोऽयं देवदत्तः यो सामान्यार्थबोधक वाक्यको प्रयोग गर्छ । यसमा नवकम्बल शब्दबाट वक्ताको तात्पर्य "नवः कम्बलोऽस्य यस्तो बहुव्रीहिसमासद्वारा नयाँ कम्बल छ जसको यस्तो बालक भन्ने हो, उक्त शब्दमा विग्रहगत विशेषता छ न कि समासगत । त्यसमा यो छलवादीले वक्ताको अभिप्राय विपरीत नव कम्बला अस्य यस्तो विग्रहलाई स्वीकार गरेर नौ ओटा कम्बलहरू छन्, जसको यस्तो तपाईले भन्नुभयो भनी कल्पना गर्छ र वक्ताको अभिप्राय विरूद्ध कल्पना गरेर सम्भव नभएकाले उक्त अर्थको खण्डन गर्छ, अनि भन्दछ- यो बालकको एउटै कम्बल छ कहाँबाट योसँग नौ ओटा कम्बलहरू हुन सक्छन् ? त्यस्तो यो छल सामान्य अर्थलाई बुझाउँने नवशब्दको प्रयोग गर्दा हुन्छ, यसरी वाणीको प्रयोगको आधारमा छल भएकाले यसलाई वाक्छल भनिन्छ ।

अब भाष्यकार उक्त छलको खण्डन गर्दै भन्नुहुन्छ–

सामान्यशब्द अनेकार्थक भए तापनि अर्थद्वयमध्ये कुनै एक अर्थको कल्पना गर्नका लागि विशेषरूपले त्यसको कथन आवश्यक हुन्छ । "नवकम्बल" यो अनेक अर्थलाई बुझाउँने शब्द हो, जस्तै "नवः कम्बलोऽस्य" यस्तो विग्रह गर्दा नयाँ कम्बल छ जसका यस्तो बालक भन्ने अर्थ हुन्छ भने "नव कम्बला अस्य" नौ ओटा कम्बलहरू छन् जसको भन्ने यस्तो अर्थ हुन्छ । यस्तो जो तपाईले भन्नुभयो त्यो सम्भव छैन । किनकि अनेक अर्थमध्ये कुनै एक अर्थ बताउँनका लागि कल्पना गर्नुपर्ने स्थितिमा त्यसभन्दा पूर्व विशेष अर्थलाई बुझाउने विशिष्ट वचन भन्नुपर्दछ, जसले गर्दा अनेक विशेष अर्थहरूमध्ये प्रयुक्त शब्दबाट यो नै यस शब्दको विशेष अर्थ हो भनी बोध होस्, भन्नुको तात्पर्य अनेकार्थक शब्दबाट कुनै एक विशेष अर्थको नै बोध हुन सकोस् । अझ स्पष्ट गरेर भन्नु पर्दा यो शब्दले यस अर्थलाई नै बताउँछ । यस्तो विशेष यहाँ केही पनि देखिँदैन । त्यसकारण उक्त कथन छलवादीको मिथ्या अभियोगमात्र हो । किनकि उक्त वाक्यबाट नौ ओटा कम्बलहरू छन् जसका- यस्तो वाक्य प्रयोक्ताको के आशय हो भन्ने कथनलाई पुष्ट गर्ने कुनै आधार छैन । यसरी नवशब्द संख्यावाचक हो भनी वक्ताको आशय विपरीत अर्थ गर्नु छलवादीको मिथ्या वाचिक आक्रमण मात्र हो भनी भाष्यकार उक्त वाक्छलको खण्डन गर्नुहुन्छ ।

लोकव्यवहारमा यो प्रसिद्ध पनि छ- अर्थको वाचक शब्द हुन्छ भने वाच्य अर्थ हुन्छ, यसरी शब्द र अर्थको वाच्यवाचकभाव सम्बन्ध प्रसिद्ध छ । त्यसैले वाचक घटादि शब्दको अभिधेय- अर्थात् वाच्य कम्बुग्रीवादि यो अर्थ हुन्छ । एतावता शब्द र अर्थको सम्बन्ध वाच्यवाचकभाव हो भनी सिद्ध हुन्छ । अत एव सामान्यवाचक शब्दको अर्थ सामान्य हुन्छ भने विशिष्टवाचक शब्दको

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अर्थ विशेष । फलतः जुन-जुन अर्थ बुझ्नुउँने तात्पर्यमा पूर्वज आप्तपुरूषहरूद्वारा तत्तदर्थबोधक शब्दहरू प्रयुक्त भए तीं शब्दहरूको प्रयोग निर्दिष्ट अर्थबोधनमा नै हुन्छ । जुन शब्दहरूको चाहिं जुन-जुन अर्थमा पहिलेदेखि नै कदापि कहीं प्रयोग भएको छैन भने त्यस्तो अर्थबोधनका लागि ती शब्दहरू प्रयुक्त हुँदैनन् । किनकि शब्दहरूको प्रयोग शब्दप्रतिपाद्य अर्थलाई राम्ररी बुझ्नका लागि हुन्छ र शब्दबोध्य अर्थको राम्ररी ज्ञानबाट संसारका व्यवहारहरू सञ्चालित हुन्छन् । त्यसमा पूर्वोक्त प्रकारले अर्थविषयक ज्ञानका लागि शब्दको प्रयोग भएको स्थितिमा अर्थबोधनमा शब्दगत सामर्थ्यका कारण तत्तत् शब्दहरू तत्तदर्थ विषयक ज्ञानका लागि सामान्यवाचक शब्दहरूको प्रयोग गर्नुपर्ने नियम हुन्छ । जस्तैः - वाख्रोलाई गाउँमा पुऱ्याऊ, घीउ ल्याऊ, ब्राह्मणलाई भोजन गराऊ, यी सामान्यार्थक शब्दहरू हुन् तापनि तिनीहरू व्यक्तिविशेष प्रतिपाद्य अर्थबोधनमा प्रयुक्त हुन्छन् । किनकि शब्दगत सामर्थ्यबाट सामान्यवाचक शब्दहरू जुन विशेष अर्थको क्रियासँग सम्बन्ध सम्भव छ, त्यहाँ नै तिनीहरू प्रवृत्त हुन्छन् । जस्तै वाख्रा-सामान्यलाई पुऱ्याउँने क्रियासँग सम्बन्ध सम्भव छैन, जुन वाख्रो व्यक्तिलाई पुऱ्याउँनु छ त्यो मात्र गाउँमा पुग्दछ, अर्थात् त्यही वाख्रा व्यक्तिको मात्र क्रियासँग अन्वय हुन सक्तछ, सम्पूर्ण वाख्राहरू क्रियासँग अन्वित हुन सक्तैनन् । त्यसकारण जहाँ क्रियाको निर्देशन सम्भव छ, त्यही अर्थविशेषमा नै सामान्य शब्दको प्रयोग हुन्छ, न कि सामान्यवाचक शब्दको सामान्य अर्थमा । त्यसकारण सामान्य वाचक शब्दहरू व्यक्तिविशेषको जो अर्थ हो, त्यसको बोधनमा नै प्रयुक्त हुन्छन् । यसरी प्रकृतमा "नवकम्बल" यो सामान्यशब्द हो । त्यसको "नवः कम्बलोऽस्य" यस्तो विग्रहद्वारा नयाँ कम्बल छ जसको यस्तो अर्थ सम्भव हुन्छ । त्यसकारण त्यही अर्थबोधमा उक्त शब्द प्रवृत्त हुन्छ । नव कम्बला अस्य नौ ओटा कम्बलहरू छन् जसका यस्तो छलवादीको अर्थचाहिं यहाँ सम्भव छैन, त्यसैले त्यस्तो अर्थविषयक बोधमा "नवकम्बल" यो शब्दको प्रयोग हुन सक्तैन । फलतः यस्तो स्थितिमा प्रकृतमा युक्तिसङ्गत नहुने अर्थको कल्पनाद्वारा स्थापनावादीले प्रयोग गरेको वाक्यको खण्डन गर्नु उचित देखिँदैन । अर्थात्- वादीले प्रयोग गरेको वाक्यको खण्डन गर्न वक्छलवादी समर्थ हुँदैन ।

अब सामान्यछलको लक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) सम्भवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसम्भूतार्थकल्पना सामान्यच्छलम् ।।१३।।**

सामान्यतया सम्भावित अर्थ विशेषको अत्यन्त सामान्य सम्बन्धबाट असम्भव अर्थको जो कल्पना हो, त्यसलाई सामान्य छल भनिन्छ ।।१३।।

**(मूलम्) अहो खल्वसौ ब्राह्मणो विद्याऽऽचरणसम्पन्न इत्युक्ते कश्चिदाह सम्भवति ब्राह्मणे विद्याऽऽचरणसम्पदिति । अस्य वचनस्य**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



विघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्याऽ *सम्भूतार्थकल्पनया* क्रियते यदि ब्राह्मणे विद्याचरणसम्पत्सम्भवति व्रात्येऽपि सम्भवेत्, व्रात्योऽपि ब्राह्मणः, सोऽप्यस्तु विद्याचरणसम्पन्न यद्विवक्षितमर्थमाप्नोति चात्येति च तदतिसामान्यम् । यथा ब्राह्मणत्वं विद्याचरणसम्पदं क्वचिदाप्नोति क्वचिदत्येति । सामान्यनिमित्तं छलं सामान्यच्छलमिति ।

अस्य च प्रत्यवस्थानम्- *अविवक्षितहेतुकस्य विषयानुवादः प्रशंसार्थत्वाद् वाक्यस्य । तदत्रासम्भूतार्थकल्पनानुपपत्तिः ।* यथा सम्भवन्त्यस्मिन्क्षेत्रे शालय इति । अनिराकृतमविवक्षितं च बीजजन्म । प्रवृत्तिविषयस्तु क्षेत्रं प्रशस्यते । सोऽयं क्षेत्रानुवादो नास्मिन् शालयो विधीयन्त इति । बीजात्तु शालिनिर्वृत्तिः सती न विवक्षिता । एवं सम्भवति ब्राह्मणे विद्याचरणसम्पदिति सम्पद्विषयो ब्राह्मणत्वं न सम्पद्धेतुः । *न चात्र हेतुर्विवक्षितः । विषयानुवादस्त्वयं प्रशंसार्थत्वाद् वाक्यस्य,* सति ब्राह्मणत्वे सम्पद्धेतुः समर्थ इति । विषयं च प्रशंसता वाक्येन यथा- हेतुतः फलनिर्वृत्तिर्न प्रत्याख्यायते । तदेवं सति वचनविघातोऽसम्भूतार्थकल्पनया नोपपद्यत इति ।।१३।।

आश्चर्य छ, निश्चय नै यी ब्राह्मण विद्या र आचारले सम्पन्न छन् भन्ने यस्तो वाक्य प्रयोग गरेपश्चात् त्यो श्रवण गरेर कसैले भन्दछ- ब्राह्मणमा विद्या र आचारको सम्पत्ति सम्भव छ, त्यसकारण विद्वान् ब्राह्मण पूजनीय हुन्छ, यस्तो अतिसामान्य ब्राह्मणत्व सम्बन्धको कारण अर्थगत विकल्पको उपपत्तिप्रदर्शनपूर्वक असम्भव अर्थको कल्पनाद्वारा उक्त वाक्यको ब्याघातार्थ गरिन्छ, अर्थात्- प्रयुक्त वाक्यको विरूद्ध अर्थ गरिन्छ- कि यदि ब्राह्मणमात्रमा विद्या र आचारको सम्पत्ति सम्भव छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने संस्कारहीन पतित व्रात्य ब्राह्मणमा पनि विद्या र आचारको सम्पत्ति सम्भव होला । किनकि व्रात्य पनि ब्राह्मण नै भएकाले त्यो पनि विद्या र आचारले सम्पन्न हुन सकोस् । यसप्रकार सामान्य धर्मलाई लिएर वाक्यको प्रयोग गर्दा त्यस्तो धर्म कहिँ प्राप्त भएको हुन्छ भने कहिँ त्यसको अतिक्रमण पनि भएको हुन्छ । त्यसकारण त्यो अति सामान्य धर्म हुन्छ । जस्तै- ब्राह्मणत्व यो धर्म कहिँ विद्या र आचारले सम्पन्न ब्राह्मणमा प्राप्त छ भने कहिँ पतित, संस्कारहीन ब्राह्मणमा अतिक्रमण पनि भएको देखिन्छ, अर्थात् पतित ब्राह्मणमा ब्राह्मणत्व धर्म छ, तर विद्या र आचारको सम्पन्नता चाहिँ छैन । यस किसिमले ब्राह्मणत्व सामान्य-धर्मलाई निमित्त मानेर जो छलको प्रयोग हुन्छ, त्यसलाई सामान्यछल भनिन्छ । भाष्यकार उक्त छलको प्रतिषेध गर्नुहुन्छ- जुन स्थलमा जुन हेतु विवक्षित छैन, त्यस्तो हेतुबोधक वाक्य प्रशंसापरक हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो स्थलविशेषमा त्यो विषयको अनुवाद मात्र हो । फलतः प्रकृत वाक्यमा असम्भव अर्थको जो कल्पना हो, त्यसको उपपत्ति हुन सक्तैन । जस्तैः- यो खेतमा धान प्रशस्त



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



फल्दछ भन्ने यस्तो वाक्यमा बीजको उत्पत्तिको न निराकरण गरिएको छ, न अपेक्षा नै तर यँस वाक्यद्वारा प्रवृत्तिको विषयक खेतको प्रशस्तिचौहिँ बताइएको छ । त्यसैले उक्त वाक्यबाट खेतको प्रशंसा मात्र गरिएको हो । त्यस्तो जो हो त्यो नै खेतको स्तुतिपरक वाक्य हुन्छ । यस्तो खेतमा धानको विधान हुँदैन । अर्थात् खेतमा धान भएको कारण यो खेतमा प्रशस्त धान हुन्छ भन्ने आशयले उक्त वाक्यको प्रयोग भएको होइन । किनकि धान नभए तापनि यो खेतमा प्रशस्त धान हुन्छ भन्ने वाक्यको प्रयोग गरिन्छ । धानको बिऊबाट जो धानको प्राप्ति हुन्छ, त्यसको न यहाँ अपेक्षा गरिएको छ, न त्यसको निषेध नै । यस्तै प्रकारले ब्राह्मण सामान्यमा विद्या र आचारको सम्पत्ति सम्भव छ भन्ने यस्तो वाक्यमा सम्पत्तिस्वरूप जुन विद्या आचार आदि विषय छन्, त्यसको हेतु ब्राह्मणत्व होइन । अर्थात्- ब्राह्मणत्व भएको कारण विद्या र आचारले सम्पन्न हुन्छ भन्ने कुनै नियम हुँदैन । त्यसो भए उक्त वाक्यको तात्पर्य के हो त ? भन्दा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- "असौ ब्राह्मणो विद्याचरणसम्पन्नः" यस वाक्यमा हेतुको रूपमा ब्राह्मणत्वको प्रयोग भएको होइन, अपितु उक्त वाक्य स्तुतिपरक भएकाले त्यो विषयको अनुवाद मात्र हो । किनकि ब्राह्मणत्व छ भने विद्या, आचरण आदि जो सम्पत्ति हो त्यसको हेतु जो अध्ययन, शास्त्राभ्यास आदि त्यो गर्न समर्थ हुन्छ भन्ने यस किसिमको विषयलाई प्रशंसा गरिरहेको वाक्यले उपर्युक्त सम्पत्तिको साधक जो शास्त्र अध्ययन हो, तदनुसार विद्या आचाररूप फलको प्राप्तिको निषेध नगरेको मात्र हो । फलतः छलवादीले यस किसिमले अतिसामान्य धर्मलाई निमित्त मानेर असम्भव अर्थको कल्पनाद्वारा वचनको विघात गर्नु, अर्थात्- सर्वथा असम्भव विरूद्ध अर्थ लगाउँनु यो युक्तिसङ्गत हुन सक्तैन ।

अब क्रमप्राप्त उपचार छलको लक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) धर्मविकल्पनिर्देशेऽर्थसद्भावप्रतिषेध उपचारच्छलम् ।।१४।।**

सूत्रस्थ धर्मविकल्पेन यसको अर्थ-शक्ति, लक्षणा यी दुईमध्ये कुनै एक सङ्केत हो । तिनको माध्यमले प्रयुक्त शब्दमा शक्तिवृत्तिबाट लभ्य अर्थ भएमा लक्षणावृत्तिद्वारा त्यो अर्थको प्रतिषेध गर्नु लक्षणावृत्तिद्वारा प्रयुक्त शब्दको अर्थ छ भने शक्तिवृत्तिद्वारा प्रतिषेध गर्नुलाई उपचारछल भनिन्छ ।।१४।।

**(मूलम्) अभिधानस्य धर्मो यथार्थप्रयोगः । धर्मविकल्पोऽन्यत्र दृष्टस्यान्यत्र प्रयोगः । तस्य निर्देशे *धर्मविकल्पनिर्देशे* । यथा मञ्चाः क्रोशन्तीति अर्थसद्भावेन प्रतिषेधः मञ्चस्थाः पुरूषाः क्रोशन्ति न तु मञ्चाः क्रोशन्ति ।**

**का पुनरत्रार्थविकल्पोपपत्तिः ? अन्यथा प्रयुक्तस्यान्यथाऽर्थकल्पनम्, भक्त्या प्रयोगे प्राधान्येन कल्पनमुपचारविषयं छलमुपचारच्छलम् । उपचारो नीतार्थः सहचरणादिनिमित्तेन, अतद्भावे तद्वदभिधानमुपचार इति ।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अत्र समाधिः- *प्रसिद्धाप्रसिद्धे प्रयोगे वक्तुर्यथाभिप्रायं शब्दार्थयोरभ्यनुज्ञा प्रतिषेधो वा नै च्छन्दतः* । प्रधानभूतस्य शब्दस्य भाक्तस्य च गुणभूतस्य प्रयोग उभयोर्लोकसिद्धः । सिद्धे प्रयोगे यथा वक्तुरभिप्रायस्तथा शब्दार्थावनुज्ञेयौ प्रतिषेध्यौ वा न च्छन्दतः । यदि वक्ता प्रधानशब्दं प्रयुङ्क्ते ? यथाभूतस्याभ्यनुज्ञा प्रतिषेधो वा न च्छन्दतः । अथ गुणभूतं ? तदा गुणभूतस्य । यत्र तु वक्ता गुणभूतं शब्दं प्रयुङ्क्ते प्रधानभूतमभिप्रेत्य परः प्रतिषेधति, स्वमनीषया प्रतिषेधोऽसौ भवति न परोपालम्भ इति ।।१४।।

यहाँ अभिधान भनेको अर्थवाचक शब्द हो । यस्तो वाचक शब्दको शक्तिवृत्तिद्वारा जो शक्य यथार्थप्रयोग हो त्यो नै शब्दगत धर्म हुन्छ । धर्मविकल्प भनेको अन्यत्र देखिएको जो प्रयोग छ, त्यसलाई त्यही रूपमा न लिएर अन्य अर्थमा प्रयोग गर्नु हो । यसमा निर्देश शब्दको अर्थ प्रयोग हुन्छ । जस्तै- "मञ्चाः क्रोशन्ति" यस वाक्यको मञ्चहरू चिच्याउँछन्, यस्तो शक्यार्थ हुन्छ । यो लाक्षणिक प्रयोग हो । त्यसकारण मञ्च शब्दको मञ्चस्थ पुरूषमा लक्षणा गरी मञ्चस्थ पुरूषहरू यस्तो लाक्षणिक अर्थ यहाँ अभिप्रेत छ तर त्यस्तो लक्ष्यार्थको प्रतिषेध गरिन्छ र शक्तिद्वारा मञ्चमा वसेका पुरूषहरू चिच्याउँछन् न कि मञ्चहरू भन्ने यस्तो उक्त वाक्यको अर्थ गरिन्छ । यस वाक्यमा यस्तो अर्थको विकल्प मान्नुमा के उपपत्ति छ ? भन्ने शङ्कामा भाष्यकार समाधान गर्दै भन्नुहुन्छ- लक्षणावृत्तिद्वारा प्रयुक्त मञ्चशब्द शक्तिवृत्तिद्वारा अर्थको कल्पना नै यसमा उपपत्ति हुन्छ । भाष्यमा प्रयुक्त मञ्चस्थाः यसको लक्षणद्वारा यस्तो अर्थ हुन्छ । यसरी लक्षणावृत्तिद्वारा "मञ्चा" यसको लाक्षणिक अर्थ मञ्चस्थ पुरूष नै हुन्छ । यस किसिमले लाक्षणिक शब्दको प्रयोग गरेको अवसरमा मुख्य अर्थको कल्पना गर्नु नै अर्थको विकल्पमा उपपत्ति हुन्छ । यसमा उपचार नै विषय भएकाले उपचारच्छल भनिएको हो । यहाँ उपचारशब्दको अर्थ लक्षणा हुन्छ । त्यसको स्वरूप कस्तो हुन्छ ? भन्ने जिज्ञासामा भाष्यकार स्पष्ट गर्दै भन्नुहुन्छ- अन्यत्रबाट ल्याइएको अर्थ अर्थात्- सहचरण आदि निमित्त कारणप्रयुक्त सम्बन्धबाट नभएको अर्थमा त्यो शब्दको जस्तै यो शब्दको अर्थ हो भनी तदनुसार शब्दको कथन हुनु नै उपचार शब्दको अर्थ हुन्छ । जस्तैः - चिच्याउँनु विषयक कृतिको आश्रय मञ्च हुन सक्छन्, चिच्याउँने कृतिका आश्रय पुरूषको सम्बन्धले मञ्चमा रहेका पुरूषहरूको समान "मञ्चा" यस शब्दबाट मञ्चमा वसेका पुरूषहरू चिच्याउँछन् न कि मञ्चहरू यस्तो शब्दको जो अन्यार्थक कल्पना हो, अर्थात् कथन हो त्यसैलाई यहाँ उपचार भनिएको हो । अब भाष्यकार उक्त छलको खण्डन गर्दै भन्नुहुन्छ- प्रसिद्ध शब्दको प्रयोग हुँदा वाक्य प्रयोक्ताको जस्तो आशय छ, तदनुरूप नै शब्द र अर्थको स्वीकार वा प्रतिषेध हुन्छ न कि आफ्नो इच्छा अनुसार । किनकि शक्तिसम्बन्धद्वारा मुख्य



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अर्थलाई बुझाउने प्रधानशब्द तथा लक्षणाद्वारा लक्ष्यार्थलाई बताउने लक्षक अप्रधान शब्दको पनि प्रयोग हुन्छ, यस्तो दुबैको प्रयोग लोकव्यवहारमा प्रसिद्ध छ । यस किसिमको प्रसिद्ध प्रयोगस्थलमा वक्ताको अभिप्राय जस्तो छ तदनुसार नै शब्द र अर्थको स्वीकार वा निषेध हुन्छ न कि श्रोताको स्वकीय इच्छा अनुसार । भन्नुको तात्पर्य वक्ताको आशयअनुसार शब्द र अर्थ यी दुबै स्वीकारयोग्य वा खण्डनयोग्य हुन्छन् । यदि वक्ताले शक्य अर्थको अभिप्रायले प्रधान शब्दको प्रयोग गरेको छ भने त्यस्तो मुख्य अर्थलाई स्वीकार गरेर त्यसको स्वीकार वा प्रतिषेध गर्नुपर्दछ न कि स्वेच्छाले । अनि त्यस्तै वक्ताले लाक्षणिक शब्दको प्रयोग गरेको छ भने त्यस अवसरमा लक्ष्यार्थको आधारमा नै शब्द र अर्थको स्वीकार वा प्रतिषेध गर्नु उचित हुन्छ । त्यसकारण **मञ्चाः क्रोशन्ति** यस वाक्यमा वक्ताले लाक्षणिक शब्दको प्रयोग गरेको छ, तर उपचारच्छलवादी प्रधान शक्यार्थलाई लिएर मञ्चस्थ पुरूषहरू चिच्याउँछन् न कि मञ्चमा भन्ने अर्थ गरी लक्ष्यार्थको निषेध गर्छ, त्यो वक्ताको आशय विपरीत छ । किनकि छलवादी श्रोताले वक्ताको अभिमत लक्ष्यार्थको विरूद्ध आफ्नो बुद्धिले गरेको निषेध हो यो । त्यसकारण वादीले प्रयोग गरेको उक्त वाक्यको प्रतिषेध हुन सक्तैन, अर्थात् उपचारच्छलवादीले गरेको अर्थप्रतिषेध युक्तिसम्मत छैन ।

अब सूत्रकार निर्दिष्ट छलका भेदहरूको सम्बन्धमा विरोधीको मत खण्डन गर्न पूर्वपक्ष प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) वाक्छलमेवोपचारच्छलं तदविशेषात् ।।१५।।**

वाक्छल र उपचारच्छल यी दुईको बीचमा अर्थगत कुनै विशेषता नदेखिएकाले ती दुई छल अलग-अलग हुन सक्तैनन्, अर्थात्- दुबै एउटै हुन्, त्यसैले वाक्छललाई नै उपचारछल भनिन्छ ।।१५।।

**(मूलम्) न वाक्छलादुपचारच्छलं भिद्यते तस्याप्यर्थान्तरकल्पनाया अविशेषात् । इहापि स्थान्यर्थो गुणशब्दः, प्रधानशब्दः स्थानार्थ इति कल्पयित्वा प्रतिषिध्यत इति ।।१५।।**

वाक्छलदेखि उपचारच्छल भिन्न हुँदैन, अर्थात्- वाक्छल र उपचारच्छल एउटै हुन् । किनकि उपचारच्छलको सम्बन्धमा पनि अर्को अर्थको जो कल्पना हुन्छ त्योभन्दा विशेष वाक्छलमा नभएको कारण दुबैमा कुनै भेद छैन । जसरी वाक्छलमा प्रयुक्त वाक्यमा अन्य अर्थको कल्पना गरेर वक्ताको अभिप्रायविपरीत वाक्य प्रयोक्ताको अभीष्ट जो अर्थ हो, त्यसको प्रतिषेध गरिन्छ । त्यस्तै- उपचार छलमा लक्षक मञ्चशब्दको लाक्षणिक मञ्चस्थ पुरूष यस्तो अर्थ हुन्छ, त्यसको स्थानमा मञ्चमा बसेका पुरूषहरू चिच्याउँछन् न कि मञ्चहरू यस्तो मुख्य अर्थको कल्पना गरेर वाक्य प्रयोक्ताको अभिमत लाक्षणिक



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अर्थको प्रतिषेध गरिन्छ । यस्तो स्थिति भएको कारण वाक्छल र उपचारछलमा कुनै तात्त्विक पार्थक्य अस्वीकृत । अतः दुवैमा कुनै विशेषता छैन ।

यसरी पूर्वोक्त प्रकारले छलद्वयको अभिन्नता बताउँने विराधी मतको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न तदर्थान्तरभावात् ।।१६।।**

वाक्छल र उपचारच्छल यी दुवै एउटै हुन सक्तैनन्, किनकि दुवैको अर्थ अलग-अलग हुन्छ ।।१६।।

**(मूलम्) न वाक्छलमेवोपचारच्छलं तस्यार्थसद्भावप्रतिषेधस्यार्थान्तरभावात् । कुतः । *अर्थान्तरकल्पनातः* । अन्या ह्यर्थान्तरकल्पना अन्योऽर्थसद्भावप्रतिषेध इति ।**

वाक्छल नै उपचारच्छल हो भन्ने यो कथन युक्तिसम्मत छैन । किनकि उपचारच्छलको जो अर्थगत सत्ता हो, त्यसको प्रतिषेध गरिन्छ, त्यसकारण वाक्छलदेखि भिन्न उपचारच्छल हुन्छ । के कतिकारणबाट यो सम्भव छ ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- वाक्छलमा अर्को अर्थको कल्पना हुने भएकाले उपचारच्छलदेखि भिन्न अर्थान्तरको कल्पना नै वाक्छल हुन्छ भने उपचारच्छलमा चाहिं अन्य अर्थको जो सत्ता हो त्यसको प्रतिषेध हुन्छ । यसरी वाक्छल र उपचारच्छलमा तात्त्विक अर्थगत भिन्नता स्पष्ट देखिन्छ । अतः दुवै छल एक हुन सक्तैनन् ।

अब सूत्रकार दुवै छललाई एकमान्दा एकमात्र छल हुने प्रसङ्गलाई प्रतिपादन गर्ने सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अविशेषे वा किञ्चित्साधम्र्यादिकच्छलप्रसङ्गः ।।१७।।**

अथवा पूर्वोक्त प्रकारले वाक्छल र उपचारच्छल एउटै हुन् भनी स्वीकार गरेमा छलसामान्यमा यत्किञ्चित् समानधर्मता सम्भव हुने भएकाले एकमात्र छल स्वीकार गर्नु पर्ने आपत्ति आउँदछ । त्यसकारण छलत्रयवादलाई स्थापित गर्न तीन प्रकारका छलहरू हुन्छन् भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ ।।१७।।

**(मूलम्) छलस्य द्वित्वमभ्युनुज्ञाय त्रित्वं प्रतिषिध्यते किञ्चित्साधर्म्यात् । यथा चायं हेतुस्त्रित्वं प्रतिषेधति तथा द्वित्वमप्यभ्युनुज्ञातं प्रतिषेधति । विद्यते हि किञ्चित्साधर्म्य द्वयोरपीति । अथ द्वित्वं किञ्चित्साधर्म्यान्न निवर्तते ? त्रित्वमपि न निवर्त्स्यति ।।१७।।**

यहाँ छलसामान्यमा यत्किञ्चिद् समान धर्मताको कारण सामान्यच्छल र वाक्छल गरी दुईमात्र छल छन् भन्ने पक्षलाई स्वीकार गरेर छलका भेदहरू तीन ओटा छन् भन्ने यस्तो छलको विभागत्रयको निषेध गरिन्छ । जस्तैं- छलसामान्यमा अर्थान्तरकल्पना प्रयुक्त यत्किञ्चित् जो समानधर्मता हो, त्यसले



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



छल तीन किसिमका हुन्छन् भन्ने पक्षलाई निषेध गर्छ, त्यस्तै छलसमामान्यमा कुनै न कुनै सामानधर्मता सम्भव भएकाले स्वीकृत दुई किसिमका छलहरू मात्र हुन्छन् भन्ने छलद्वयवादीको पक्ष पनि खण्डित हुन्छ । फलत् एउटा मात्र छल हुने प्रसङ्ग आउँछ । यहाँ प्रसङ्गको अर्थ आपत्ति हुन्छ, यसप्रकार जसरी अर्थान्तरकल्पनाप्रयुक्त आंशिक बराबर धर्मताको कारण छलमा त्रित्वसंख्या बाधित छ, त्यसरी नै केही न केही सामान्यधर्मता हुन सक्ने भएकाले छलमा द्वित्व संख्या पनि निवृत्त हुन्छ र एउटा मात्र छल हुन्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ । यदि अर्थान्तरकल्पनाप्रयुक्त साधर्म्य छलसामान्यमा सम्भव भएकाले सामान्यच्छल र वाक्छलका भेदले दुई प्रकारका छलहरू हुन्छन् भन्ने कथनको निवृत्ति हुन सक्छैन भने त्यस्तै त्यही युक्तिका आधारमा यत्किञ्चित् समानधर्मता सम्भव भएकाले छल तीन प्रकारका हुन्छन् भन्ने न्यायसिद्धान्तको छलत्रयवाद पनि निवृत्त हुन सक्छैन । अर्थात् वाक्छल, सामान्यच्छल र उपचारच्छल गरी तीन प्रकारका छलहरू हुन्छन् भन्ने न्यायमत सर्वथा सिद्ध हुन्छ ।

**इत्यष्टभिः सूत्रैश्छललक्षणप्रकरणम्-**

यसरी आठ सूत्रहरूबाट छलका लक्षणहरूको प्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।

**(मूलम्) अत ऊर्ध्वम्–**

यसपछि अग्रिम सूत्रमा सूत्रकार जातिसामान्यको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः ।।१८।।**

सूत्रस्थ प्रत्यवस्थानको अर्थ खण्डन हुन्छ, यसरी उदाहरण साधर्म्य र वैधर्म्यको माध्यमले साध्यको खण्डन गर्नु, अर्थात् हेतुमा दोषलाई देखाएर साध्यको सिद्धि हुन नदिनुलाई जाति भनिन्छ ।।१८।।

**(मूलम्) प्रयुक्ते हि हेतौ यः प्रसङ्गो जायते स जातिः । स च प्रसङ्ग साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानमुपालम्भः प्रतिषेध इति । *उदाहरणसाधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतु* रित्यस्योदाहरणवैधर्म्येण प्रत्यवस्थानम् । उदाहरणवैधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतुरित्यस्योदाहरणसाधर्म्येण प्रत्यवस्थानम् । प्रत्यनीकभावाज्जायमानोऽर्थो जातिरिति ।।१८।।**

साध्यको सिद्धि गर्न प्रयोग गरिएको जो हेतु हो, त्यसमा जो आपत्ति उत्पन्न हुन्छ, त्यसलाई जाति भनिन्छ । भाष्यमा प्रयुक्त प्रसङ्गको अर्थ आपत्ति हुन्छ । त्यो आपत्तिको उत्पत्ति चाहिं यसरी हुन्छ- यदि साधर्म्य उदाहरणद्वारा साध्यको सिद्धि गरिन्छ भने त्यसको खण्डन वैधर्म्य उदाहरणबाट हुन्छ, अनि वैधर्म्य उदाहरणबाट साध्यको सिद्धि गरिएको छ भने त्यसको निषेध साधर्म्य उदाहरणबाट, अर्थात् साध्यको साधक अन्वयव्याप्तियुक्त हेतु छ भने त्यस्तो



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हेतुको खण्डन व्यतिरेक व्याप्तिवाट गर्नु व्यतिरेकव्याप्तियुक्त हेतु साध्यको साधकको रूपमा प्रस्तुत छ भने त्यसको खण्डन अन्वयव्याप्तिवाट गर्नु नै जातिको प्रसङ्ग हुनु हो । यहाँ प्रत्यवस्थानको अर्थ उपालम्भ हुन्छ भने उपालम्भको अर्थ चाहिं खण्डन । एतावता उदाहरण साधर्म्यद्वारा साध्यसाधक हेतु उपस्थापित छ भने उदाहरण वैधर्म्यद्वारा खण्डन गर्नु, उदाहरण वैधर्म्यद्वारा साध्यसाधक हेतु प्रस्तुत छ भने उदाहरण साधर्म्यको माध्यमले खण्डन गर्नु नै जातिको प्रयोग हो । प्रत्यनीकभावको अर्थ विरोधभाव हुन्छ, फलतः विरोधभाववाट हुने अर्थ नै जाति हुन्छ । यसरी व्याप्ति-निरपेक्ष जो हेतु हो, जसको प्रयोग साध्यको सिद्धि गर्ने अवसरमा गरिन्छ, त्यस्तो पदार्थलाई नै यहाँ जाति भनिन्छ ।

अब क्रमप्राप्त निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तश्च निग्रहस्थानम् ।।१९।।**

हेतुको विपरीत ज्ञान र अज्ञानलाई पनि निग्रहस्थान भनिन्छ ।।१९।।

**(मूलम्) विपरीता वा कुत्सिता वा प्रतिपत्तिर्विप्रतिपत्तिः । विप्रतिपद्यमानः पराजयं प्राप्नोति । निग्रहस्थानं खलु पराजयप्राप्तिः । अप्रतिपत्तिस्त्वारम्भविषयेऽप्यप्रारम्भः । परेण स्थापितं वा न प्रतिषेधति प्रतिषेधं वा नोद्धरति । असमासाच्च नैते एव निग्रहस्थाने इति ।।१९।।**

विपरीत, कुत्सित अर्थात् निन्दित प्रतिपत्ति नै विप्रतिपत्ति हुन्छ । यसमा प्रतिपत्तिशब्दको अर्थ ज्ञान हुन्छ, त्यसकारण विपरीत ज्ञान वा अज्ञानलाई विप्रतिपत्ति भनिन्छ । विपरीत ज्ञान भएको व्यक्ति छ भने पराजयलाई प्राप्त गर्छ । यहाँ निग्रहस्थानको अर्थ पराजयको प्राप्ति हुन्छ । अप्रतिपत्ति भनेको खण्डन गर्न योग्यविषयको अज्ञानको कारण खण्डन प्रारम्भ नगर्नु हो । यदि वादी अज्ञानी छ भने त्यसले प्रतिवादीले स्थापित गरेको विषयलाई न खण्डन गर्न सक्तछ, अथवा प्रतीवादीले खण्डन गरेको विषयको न उद्धार गर्न नै समर्थ हुन्छ । सूत्रमा **विप्रतिपत्यप्रतिपत्योः** यस्तो समस्त प्रयोग किन गरिएन ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- समास नगर्नाले विप्रतिपत्ति र अप्रतिपत्ति यी दुईमात्र निग्रहस्थान हुन्छन् भन्ने आशय होइन अरू पनि निग्रहस्थानका भेदहरू छन्, जसको विचार पाँचौं अध्यायको दोस्रो आह्निकमा गरिएको छ । यहाँ चाहिं विप्रतिपत्ति र अप्रतिपत्ति यी दुई निग्रहस्थानका कारण हुन् भन्ने आशयले **विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च** यस्तो असमस्त प्रयोग गरिएको हो ।

**(मूलम्) किं पुनर्दृष्टान्तवज्जातिनिग्रहस्थानयोरभेदोऽथ सिद्धान्तवद्भेद इत्यत आह–**

पुनः के उदाहरण र दृष्टान्त जस्तै जाति र निग्रहस्थान यी दुवै एकै हुन् ? अर्थात् यी दुईमा कुनै भेद छैन ? अथवा सिद्धान्तका भेदहरूको समान



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जाति र निग्रहस्थानका पनि भेदहरू छन् ? अर्थात् जाति र निग्रहस्थानहरू पनि भिन्न भिन्न हुन्छन् ? भन्ने यस्तो जिज्ञासा भएकाले सो को निराकरण गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तद्विकल्पाज्जातिनिग्रहस्थानबहुत्वम् ।।२०।।**

सूत्रस्थ तत्पदले साधर्म्य उदाहरण र वैधर्म्य उदाहरणको खण्डन भन्ने अर्थलाई बुझाउँछ । यसप्रकार सूत्रको अर्थ हुन्छ- साधर्म्य र वैधर्म्य यी उदाहरणद्वयबाट गरिने जो साध्यसाधक हेतुको खण्डन हो, त्यसको विकल्प भएकाले जाति र निग्रहस्थानका अनेक भेदहरू छन्, जसमा २४ प्रकारका जातिहरू छन् भने २२ प्रकारका निग्रहस्थान ।।२०।।

**(मूलम्) तस्य साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानस्य विकल्पाज्जातिबहुत्वम्, तयोश्च विप्रतित्त्यप्रतिपत्त्योर्विकल्पान्निग्रहस्थानबहुत्वम् । नानाकल्पो विकल्पः । विविधो वा कल्पो विकल्पः । तत्राननुभाषणमज्ञानमप्रतिभाविक्षेपो मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणमित्यप्रतिपत्तिर्निग्रहस्थाम् । शेषस्तु विप्रतिपत्तिरिति ।**

**इमे प्रमाणादयः पदार्था उद्दिष्टा लक्षिता यथालक्षणं परीक्षिष्यन्त इति त्रिविधाऽस्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिर्वेदितव्येति ।।२०।।**

साधर्म्य र वैधर्म्यको माध्यमले जो खण्डन हुन्छ, त्यसका अनेक विकल्प भएकाले जातिहरू अनेक हुन्छन् । त्यस्तै विप्रतिपत्ति र अप्रतिपत्तिका अनेक कल्पहरू भएकाले निग्रहस्थानहरू पनि अनेक छन् । त्यसमा विकल्पको अर्थ गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- नाना कल्प नै विकल्प हुन्छ, अर्थात्- धेरै प्रकारहरू हुनु नै विकल्प शब्दको अर्थ हुन्छ, अथवा जसमा विविध प्रकारहरू हुन्छन् भने त्यसलाई विकल्प भनिन्छ, । त्यसमा अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण यी छ प्रकारका निग्रहस्थानहरूलाई अप्रतिपत्तिनामक निग्रहस्थान भनिन्छ भने अरू अवशिष्ट प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध आदिलाई अप्रतिपत्ति नामक निग्रहस्थान । उक्त निग्रहस्थानका प्रतिज्ञा आदि भेदहरू बताइएका छन्, जसको विस्तारपूर्वक पाँचौं अध्यायको दोस्रो आह्निकमा विचार हुनेछ । त्यस्ता निग्रहस्थान नै पराजयका कारण हुन्छन् ।

यस किसिमले प्रथमसूत्रद्वारा प्रमाण, प्रमेय आदि सोह्र पदार्थहरूको उद्देशानुरूप यथाक्रमले नाममात्रले उपदेश गरियो, उद्दिष्ट ती पदार्थका लक्षणहरू बताइए र लक्षणानुसार तिनीहरूको परीक्षण गरिनेछ । यसरी उद्देश, लक्षण र परीक्षा गरी शास्त्रको प्रवृत्ति तीन प्रकारले हुन्छ भनी जान्नुपर्दछ ।।२०।।

**(मूलम्) इति त्रिभिः सूत्रैः पुरूषाशक्तिलिङ्गदोषसामान्यलक्षणप्रकरणम्-**

यस प्रकार निर्दिष्ट क्रमले तीन सूत्रहरूबाट पुरूषको असमर्थताका कारण जुन हेतुगत दोषहरू हुन्छन् तिनीहरूका सामान्य लक्षणहरू बताउने प्रकरण पूरा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन्छ । अर्थात्- लिङ्ग दोषहरूका सामान्य लक्षणहरूको प्रतिपादक प्रकरण पूरा हुन्छ ।

*इति वात्स्यायनीये न्यायभाष्ये प्रथमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्*

*समाप्तश्चायं प्रथमोऽध्यायः*

यसप्रकार वात्स्ययायनमुनिप्रणीत न्यायभाष्यसहित न्यायदर्शनको प्रथमाध्यायको द्वितीय आह्निक समाप्त हुन्छ ।

*समाप्तोऽयं प्रथमोऽध्यायः ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# विषयावली

तेस्रो अध्यायको पहिलो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू १०१-१२२

१०३. संशय नहुनका कारणहरूको निर्देशक सूत्र
१०४. विप्रतिपत्ति आदि प्रत्येकको उदाहरणपूर्वक विचार
१०५. न्यायमतानुसार पूर्वपक्षको खण्डन
१०६. संशयको उपसंहार
१०७. प्रमाणसामान्यको परीक्षा
१०८. प्रमाणमात्रको निषेधविषयक पूर्वपक्षको स्थापना
१०९. न्यायमतानुसार त्यसको खण्डन
११०. प्रामाण्यप्रतिषेधको विचार
१११. त्रैकाल्यासिद्धिहेतुको खण्डन
११२. प्रमाणमा प्रमेयत्वको उपपादन
११३. प्रमाणको सिद्धिमा युक्ति
११४. प्रत्यक्षलक्षणको परीक्षामा पूर्वपक्षीय शङ्का
११५. उक्त शङ्काको समाधान
११६. प्रत्यक्षका प्रति इन्द्रियार्थसन्निकर्षमा कारणत्वोपपादन
११७. इन्द्रियार्थ सन्निकर्षमा प्रत्यक्षकारणत्वको निषेध
११८. त्यसको खण्डन
११९. प्रत्यक्षको अनुमानमा अन्तर्भावको पूर्वपक्षीय शङ्का
१२०. न्यायमतानुसार त्यसको खण्डन
१२१. अवयवीको विषयमा पूर्वपक्षीको सन्देह
१२२. त्यसको समाधान
१२३. न्यायमतानुसार अवयवीको सिद्धि
१२४. अनुमानमा प्रमाणत्वाभावको शङ्का
१२५. न्यायमतको आधारमा त्यसको समाधान
१२६. वर्तमानकालको सम्बन्धमा पूर्वपक्ष
१२७. त्यसको समाधान
१२८. वर्तमानलाई स्वीकार नगर्दा आपत्ति प्रदर्शन
१२९. वर्तमानको ग्रहणमा युक्ति र त्यसको अनिवार्यता

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

१३०. उपमानप्रमाणको परीक्षा
१३१. उपमानप्रमाणको औचित्य विचार
१३२. पुनः उपमानप्रमाणको अनुमानमा अन्तर्भावको शङ्का
१३३. न्यायमतको आधारमा उक्त शङ्काको समाधान
१३४. शब्दप्रमाणको विचार
१३५. शब्दको अनुमानमा अन्तर्भावको शङ्का
१३६. उक्त शङ्काको समाधान
१३७. शब्द र अर्थको सम्बन्ध विचार
१३८. उक्त विषयमा न्याय सिद्धान्तको प्रतिपादन
१४०. उक्त शङ्काको समाधान
१४१. पुनरूक्तदोष र शब्दानुवादको विचार
१४२. अनुवादको सार्थकता
१४३. तीन प्रकारका ब्राह्मण वाक्यहरूको विचार
१४४. अर्थवादका भेदहरूको निर्देश
१४५. अनुवादको स्वरूप
१४६. अनुवाद र पुनरूक्तको भिन्नताको विचार
१४७. उदाहरणपूर्वक शब्दमा प्रामाण्यको स्थापना

दोस्रो अध्यायको दोस्रो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू १२३-१५१

१४८. ऐतिह्य आदिमा प्रमाणत्वको शङ्का र समाधान
१४९. पुनः अर्थापत्तिमा प्रमाणत्वको अभावको शङ्का
१५०. उक्त शङ्काको समाधान
१५१. प्रामाण्यप्रतिषेधमा अप्रामाण्यको विचार
१५२. त्यसको समाधान
१५३. अभावप्रमाणको समीक्षा
१५४. उदाहरणपूर्वक अभावप्रमाणको विचार र त्यसको अनुमानमा अन्तर्भाव
१५५. अभावमा प्रमेयत्वको विचार
१५६. अभावात्मक प्रमेयको लक्षण असम्भवको शङ्का
१५७. त्यसको समाधान
१५८. उदाहरणपूर्वक प्रागभावको विचार
१५९. शब्दमा नित्यत्व-अनित्यत्वको विचार
१६०. न्यायमतोक्त युक्तिद्वारा शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि
१६१. उक्त युक्तिमा दोष प्रदर्शन

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

१६२. त्यसको परिहार
१६३. त्यसमा विभिन्न शङ्का र त्यसको समाधान
१६४. शब्दको अस्तित्वमा प्रमाणको उपस्थापन
१६५. शब्दावरणको विचार
१६६. शब्द नित्यत्ववादीका युक्तिहरूको समीक्षा
१६७. उक्त युक्तिहरूमा दोषको प्रदर्शन
१६८. पुनः सम्प्रदान आदिद्वारा शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि गर्ने पूर्वपक्षको प्रयास
१६९. त्यसको सिद्धान्तीद्वारा खण्डन
१७०. अभ्यास आदिद्वारा शब्दमा नित्यत्व सिद्ध गर्ने प्रयास
१७१. त्यसको खण्डन
१७२. अनन्यताको सिद्धि
१७३. पुनः विनाशको कारण अनुपलब्धि भएकोले शब्दमा नित्यत्वको प्रतिपादन
१७४. त्यसको सयुक्ति निराकरण
१७५. शब्द नित्यत्ववादीको शब्दश्रवणमा नित्यत्वको आपत्ति
१७६. आकाशाश्रित शब्दको साङ्ख्यमतानुसार विचार
१७७. त्यसको न्यायमतोक्त युक्तिद्वारा समीक्षा
१७८. साङ्ख्यमतको खण्डनपूर्वक आकाशाश्रित शब्दमा अनित्यत्वको स्थापना
१७९. शब्दका भेदहरू
१८०. वर्णका भेदहरू
१८१. वर्णविकारको विचार
१८२. त्यसको खण्डन र मण्डन
१८३. द्रव्यविकारद्वारा वर्णविकारको सिद्धि गर्ने प्रयास
१८४. त्यसको समाधान
१८५. विरोधीहरूद्वारा विभिन्न उदाहरणका साथ वर्णविकारको निषेध
१८६. वर्णविकारसाधक हेतुहरूको समीक्षा
१८७. उदाहरणपूर्वक वर्णविकारका कारणहरूको निरूपण र त्यसको औचित्य
१८८. पदको लक्षण
१८९. पदका भेदहरू
१९०. पदार्थविषयक संशय
१९१. बौद्ध मतानुसार व्यक्तिपदार्थविषयक विचार
१९२. त्यसको खण्डन
१९३. पुनः बौद्धहरूको शङ्का
१९४. त्यसको उदाहरणपूर्वक समाधान

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

१९५. आकृतिपदार्थवादीहरूको मत
१९७. त्यसको खण्डन
१९८. जातिपदार्थवादीहरूको विचार
१९९. त्यसको परिहार
२००. न्यायमतानुसार उदाहरणपूर्वक जातिको निरूपण
२०१. व्यक्तिको परिभाषा
२०२. आकृतिको परिभाषा
२०३. जातिको स्वरूप

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ द्वितीयाध्याये प्रथमाह्निकम्

(अब द्वितीय अध्यायको प्रथम आह्निक प्रारम्भ हुन्छ)

गौतमीयानि सूत्राणि प्रथमे गदितानि च ।
तानि भाष्यविशिष्टानि चिन्तितानि यथामति ।।१।।
द्वितीयाध्यायतस्तेषां निर्भाष्यं सूत्रमात्रकम् ।
विधाय धीमतामग्रे प्रस्तौमि सूत्रजं रसम् ।।२।।
सूत्रप्रसङ्गबोधानि भाष्यस्य वचनानि तु ।
यथाप्रसङ्गं संयोज्य चानुवादं करोम्यहम् ।।३।।

(मूलम्) अत ऊर्ध्वं प्रमाणादिपरीक्षा । सा च *विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णय (अ१.आ.१सू.४१)* इत्यग्रे विमर्श एव परीक्ष्यते-

प्रथम अध्यायमा प्रमाण, प्रमेय आदिका लक्षणहरू बताइए, अब द्वितीयाध्यायको प्रथम आह्निकवाट तिनीहरूको परीक्षण हुन्छ । निर्णयप्रतिपादक सूत्रमा पक्ष र प्रतिपक्षको माध्यमले संशय गरेर प्रमेयपदार्थको निश्चय गर्नु नै निर्णय हो भनी त्यसको परिभाषा बताइसकेको छ । त्यसकारण संशयपूर्वक नै प्रमाणको प्रवृत्ति सम्भव हुँनेहुँदा अब अगाडि सर्वप्रथ संशयपदार्थको नै विचार प्रारम्भ गरिन्छ । त्यसमा सूत्रकार पूर्वपक्षका रूपमा संशय हुन नसक्ने कारणहरू बताउँन यो सूत्रको उपदेश गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) समानानेकधर्माध्यवसायावदन्यतरधर्माध्यवसायाद् वा संशयः ।।१।।**

सूत्रस्थ अध्यवसाय शब्दको अर्थ निश्चय हुन्छ, अनि सूत्रार्थ हुन्छ- समानधर्मको जो निश्चय हो, त्यसबाट संशय हुन सक्तैन, अनेक धर्मको निश्चयबाट पनि सन्देहको उत्पति हुँदैन, अथवा दुईमध्ये एक धर्मको निश्चयबाट पनि संशय सम्भव छैन ।।१।।

अब सूत्रकार पूर्वपक्षका रूपमा विप्रतिपत्ति आदि संशयका प्रति कारण हुन सक्तैनन् भनी निम्न सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विप्रतिपत्त्यन्यवस्थाध्यवसायाच्च ।।२।।**

यस सूत्रमा पूर्वसूत्रबाट न यसको अनुवर्तन गर्नुपर्दछ । पहिले संशयको लक्षण गर्ने क्रममा विप्रतिपत्ति आदि संशयका प्रति कारण हुन्छन् भनी प्रतिपादन गरियो । यसमा विप्रतिपत्ति शब्दको अर्थ विरूद्ध अर्थात् विवादविशेष हो ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



एतावता विरूद्ध विचारको निश्चयबाट पनि शंसय हुन सक्तैन, अथवा उपलब्धिको अव्यवस्थाको निश्चय र अनुपलब्धिको अव्यवस्थाको निश्चयबाट पनि सन्देह हुन सक्तैन ।।२।।

अब सूत्रकार विप्रतिपत्ति संशयका प्रति कारण नहुनुमा अर्को पनि दोष देखाउँन यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विप्रतिपत्तौ च सम्प्रतिपत्तेः ।।३।।**

यहाँ विप्रतिपत्ति शब्दको अर्थ विवाद हुन्छ, त्यो भनेको विरूद्ध विचार हो- अनि सूत्रार्थ हुन्छ, कसैको मतमा आत्मा छ भने कसैको मतमा आत्मा छैन, यस्तो मतभेदका कारण विवाद उत्पन्न भएको स्थितिमा जो सम्प्रतिप्रत्ति हुन्छ, अर्थात् राम्ररी निश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ, त्यस्तो निश्चयबाट संशय हुँदैन ।।३।। उपलब्धि र अनुपलब्धिको अव्यवस्थाबाट कसरी संशय हुँदैन ? त्यसको प्रतिपादन यस सूत्रमा गरिन्छ-

**(सूत्रम्) अव्यवस्थात्मनि व्यवस्थितत्त्वाच्चाव्यवस्थायाः ।।४।।**

उपलब्धि र अनुपलब्धिको जो अव्यवस्था हो, त्यसको आफ्नो स्वरूप व्यवस्थित भएकाले, व्यवस्थित अव्यवस्थाबाट पनि सशंय हुन सक्तैन, किनकि अव्यवस्था पनि व्यवस्थास्वरूप नै हुन्छ । त्यसकारण त्यसबाट संशय सम्भव छैन ।।४।।

अब सूत्रकार अत्यन्त संशयापत्ति भनेको के हो ? त्यसलाई देखाउँन अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तथाऽत्यन्तसंशयस्तद्धर्मसातत्योपपत्तेः ।।५।।**

ती समानधर्महरूको सदा उपपत्ति सम्भव भएकाले संशयका कारणहरू छन्, त्यसकारण जसरी पहिले संशय हुन्छ, त्यस्तै पछि पनि निरन्तर संशयात्मक कार्य भइराखोस् भन्ने आपत्ति हुन्छ । किनकि कारण छ भने कार्य अवश्य नै हुन्छ । अतः संशयको अनुच्छेद हुने आपत्ति आउँछ जो इष्ट छैन ।

**(मूलम्) अस्य प्रतिषेधप्रपञ्चस्य सङ्क्षेपेणोद्धारः ।**

अब पूर्वपक्षका रूपमा निर्दिष्ट पाँच सूत्रहरूबाट संशयको प्रतिषेधविषयक प्रपञ्चको संक्षेपले उद्धार गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) यथोक्ताध्यवसायादेव तद्विशेषापेक्षात् संशये नासंशयो नात्यन्तसंशयो वा ।।६।।**

त्यो संशयधर्मीका जुन विशेषधर्महरू हुन्छन्, त्यसको आकाङ्क्षापूर्वक संशयका उपर्युल्लिखित समानधर्म, अनेकधर्म आदिको निश्चयबाट नै संशय सम्भव भएको स्थितिमा संशय हुन नसक्ने आपत्ति अथवा संशय भइरहने जे जति संशयाभावमा आपत्तिहरू पूर्वसूत्रहरूमा निर्दिष्ट छन् ती हुन सक्तैनन्, अर्थात्- उक्त प्रकारको निश्चयबाट संशय उत्पन्न हुन्छ नै ।।६।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पूर्वोक्त प्रकारले संशयको परीक्षा भइसकेपछि अब सूत्रकार निम्न सूत्रबाट संशयको उपसंहार गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) **यत्र संशयस्तत्रैवमुत्तरोत्तरप्रसङ्गः ।।७।।**

जुन पदार्थमा संशय हुन्छ, त्यसमा नै पूर्वपक्ष प्रस्तुत भएपछि समाधानात्मक उत्तरोत्तर पक्षको प्रसङ्ग सम्भव छ ।।७।।

(मूलम्) **इति सप्तभिः सूत्रैः संशयपरीक्षाप्रकरणम् ।**

यसप्रकार उक्त सात सूत्रहरूबाट संशयको परीक्षाविषयक निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।

(मूलम्) **अथ प्रमाणपरीक्षा-**

यसपछि क्रमप्राप्त प्रमाणहरूको परीक्षा गर्न सूत्रकार तत्प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) **प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यं त्रैकाल्यासिद्धेः ।।८।।**

न्यायमतमा स्वीकृत प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द यिनीहरूको भूत, भविष्यत् र वर्तमान तिनै कालमा सिद्धि सम्भव नभएकाले तिनीहरूमा प्रमाणत्व हुन सक्तैन ।।४।।

(मूलम्) **अथ सामान्यवचनस्य अर्थविभागः**

अब पूर्व उपर सहभावको अनुपपत्ति यस्तो सामान्यवचनको जो अर्थ हो, त्यसको विभाग प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) **पूर्वं हि प्रमाणसिद्धौ नेन्द्रियार्थसन्निकर्षात् प्रत्यक्षोत्पत्तेः ।।९।।**

प्रमेयभन्दा पूर्व प्रमाणको सिद्धि हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट जो प्रत्यक्षको उत्पत्ति हुन्छ भनी बताइयो त्यो हुन सक्तैन । किनकि प्रत्यक्षको उत्पत्तिकालमा प्रमेय नभएकाले त्यससँग सन्निकर्ष सम्भव छैन । त्यसकारण प्रमेयपूर्व प्रमाणको सिद्धि हुन सक्तैन ।

अब सूत्रकार प्रमेयपश्चात् पनि प्रमाणको असिद्धि प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) **पश्चात्सिद्धौ न प्रमाणेभ्यः प्रमेयसिद्धिः ।।१०।।**

प्रमेयभन्दा पछि यदि प्रमाणको सिद्धि हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यस्तो स्थितिमा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूबाट प्रमेयको सिद्धि हुन सक्तैन किनकि पहिले प्रमाण नै छैन, त्यसकारण प्रमाणबाट सिद्ध जुन अर्थ हुन्छ, त्यसलाई प्रमेय भनिन्छ । अतः प्रमेयसिद्धिभन्दा पश्चात् पनि प्रमाणहरू सिद्ध हुन सक्तैनन् ।।१०।।

अब सूत्रकार प्रमाणको असिद्धिमा तेस्रो अनुपपत्ति प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) **युगपत्सिद्धौ प्रत्यर्थनियतत्त्वात् क्रमवृत्तित्वाभावो बुद्धीनाम् ।।११।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रमाण र प्रमेयको सिद्धि एकै कालमा हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने एकमात्र निश्चित विषयका ग्राहक जुन ज्ञानहरू हुन्, तिनको क्रमगत वृत्तिता सिद्ध हुन सक्तैन, अर्थात्- घ्राण इन्द्रियबाट गन्धको नै ज्ञान हुन्छ रूपको ज्ञान हुँदैन भन्ने जो ज्ञानगत क्रम हो त्यसको उपपत्ति सम्भव छैन ।।११।।

**(मूलम्) किं चातः**

पूर्वोक्त निर्वचनबाट पनि प्रामाण्यको प्रतिषेध सम्भव छैन ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) त्रैकाल्यासिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिः ।।१२।।**

जसरी तीनै कालमा असिद्ध भएकाले प्रत्यक्ष आदि प्रमाणमा प्रामाण्यको असिद्धि माथि देखाइयो त्यस्तै प्रामाण्यको प्रतिषेध पनि तीनै कालमा सिद्ध नहुने भएकाले त्यस्तो प्रामाण्यको प्रतिषेध पनि असिद्ध हुन्छ, अर्थात्- प्रामाण्यको प्रतिषेधको पनि सिद्धि हुन सक्तैन ।।१२।।

**(मूलम्) कथम् ?**

त्यो कसरी सम्भव छ ? यस्तो जिज्ञासामा सूत्रकार प्रामाण्यको प्रतिषेध हुन नसक्नुमा अर्को दोष पनि छ भन्ने विषयलाई देखाउन अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सर्वप्रमाणप्रतिषेधाच्च प्रतिषेधा[2]नुपपत्तिः ।। १३ ।।**

सबै प्रमाणको प्रतिषेध भएका कारणले पनि प्रमाणमा प्रामाण्यको निषेधको उपपत्ति सम्भव छैन, अर्थात्- प्रमाणहरू नभएको अवस्थाबाट पदार्थको सिद्धि सम्भव नभएकाले प्रामाण्यको खण्डन गर्न सकिदैन । त्यसकारण प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूमा प्रमाणत्व सिद्ध हुन्छ ।।१३।।

अब सूत्रकार प्रतिषेधवाक्यमा प्रामाण्य स्वीकार गर्दा जो दोष हुन्छ त्यसको प्रतिपादन यस सूत्रमा गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तत्प्रामाण्ये वा न सर्वप्रमाणविप्रतिषेधः ।।१४।।**

सूत्रस्थ तत्पदले प्रामाण्यप्रतिषेध वाक्यलाई लिइन्छ । यसरी प्रकारान्तरले प्रामाण्य प्रतिषेधवाक्यको प्रामाण्यलाई स्वीकार गर्ने हो भने सबै प्रमाणहरूको निषेध हुन सक्तैन ।।१४।।

अब सूत्रकार पूर्वपक्षका रूपमा प्रस्तुत त्रैकाल्यासिद्धि यो हेतुको खण्डन गर्ने सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ ।

**(सूत्रम्) त्रैकाल्याप्रतिषेधश्च शब्दादातोद्यसिद्धिवत्तत्सिद्धेः ।।१५।।**

---

2 - कहिँकहिँ प्रतिषेधसिद्धिः यस्तो पाठ पनि पाइन्छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



तीनै कालमा प्रमाणको सिद्धि हुन सक्तैन भन्नी पूर्वपक्षीद्वारा जो निषेध प्रस्तुत गरियो त्यो पनि उचित छैन । किनभने शब्दभन्दा पूर्व विद्यमान जो वाद्यवीणा छ, त्यसबाट उत्पन्न शब्दको सिद्धि हुन्छ । अर्थात्- जसरी ध्वनिका रूपमा प्रकट भई शब्दको सिद्धि हुन्छ, त्यस्तै, प्रमेयभन्दा पूर्व विद्यमान प्रमाणबाट पनि प्रमेयको सिद्धि हुन्छ । यसरी प्रमाणहरूको सिद्धि तीनै कालमा सम्भव भएकाले प्रमाणबाट प्रमेयको सिद्धि सम्भव छ । त्यसकारण तीनै कालमा प्रमाणको प्रतिषेध हुन सक्तैन ।।१५।।

**(मूलम्) अस्यार्थस्यावधानेनार्थमिदमुच्यते–**

उपर्युक्त विषयलाई अझ राम्ररी स्पष्ट पार्नका लागि अब सूत्रकार यो सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रमेया च तुलाप्रामाण्यवत् ।।१६।।**

वस्तुलाई मापन गर्ने ढक आदि पदार्थ प्रमेय भए तापनि अर्को पदार्थको मापन गर्ने क्रममा त्यो प्रमाण हुन्छ । यस क्रमले प्रमेयपदार्थमा जसरी प्रामाण्यको सिद्धि हुन्छ, त्यसरी ज्ञानको साधन प्रमाण पनि ज्ञानको विषय भएको अवस्थामा प्रमेय हुन्छ, अतः ढकको जस्तै प्रमाणमा प्रमेयत्व सिद्ध हुन्छ ।

**(मूलम्) सेयमुपलब्धिःप्रत्यक्षादिविषयाः किं प्रमाणान्तरतः अथान्तरेण प्रमाणान्तरमसाधनेति? कश्चात्र विशेषः ?**

प्रत्यक्ष आदिलाई विषय बनाउने ज्ञान कुनै अरू प्रमाणबाट हुन्छ अथवा प्रमाण विना नै हुन्छ ? अर्थात् यसमा विशेष के छ त ? भन्ने जिज्ञासाको समाधान गर्दै सूत्रकार अग्रिम सूत्रमा भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रमाणतः सिद्धेः प्रमाणनां प्रमाणान्तरसिद्धिप्रसङ्गः ।।१७।।**

यदि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूको सिद्धि अन्य कुनै प्रमाणबाट हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने प्रमाणन्तरको सिद्धि हुने आपत्ति हुन्छ, जसले गर्दा अनवस्था दोषको प्रसङ्ग आउँछ । त्यसकारण प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूलाई सिद्ध गर्न अरू प्रमाणको आवश्यकता पर्दैन ।।१७।।

**(मूलम्) अस्तु तर्हि प्रमाणमन्तरेण निःसाधनेति–**

त्यसो भए प्रमाणविना नै प्रमाणहरूको सिद्धि होस् ? भन्ने जिज्ञासाको निराकरण गर्दै सूत्रकार भनुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तद्निनिवृत्तेर्वा प्रमाणसिद्धिवत्प्रमेयसिद्धिः ।।१८।।**

अथवा प्रमाणको निवृत्तिबाट प्रमाणको सिद्धि हुन्छ, अर्थात्- अर्को प्रमाणविना नै प्रमाणहरू सिद्ध हुन्छन् भनी मान्ने हो भने त्यस्तै प्रकारले प्रमाणविना नै प्रमेयको पनि सिद्धि होस् भन्ने आपत्ति आउँछ ।।१८।।

**(मूलम्) एवं च सर्वप्रमाणविलोपप्रसङ्ग इत्यत आह–**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यसप्रकार सबै प्रमाणहरूको लोप हुने आपत्ति आउँदछ । त्यसकारण त्यसको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न[3] प्रदीपप्रकाशवत् तत्सिद्धेः ।।१९।।**

पूर्वोक्त प्रकारले सर्वप्रमाणको विलोपको प्रसङ्ग सम्भव छैन । जसरी प्रदीपप्रकाशको सिद्धिका लागि प्रकाशान्तरको अपेक्षा हुँदैन, त्यस्तै प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूको सिद्धिका लागि पनि अन्य प्रमाणको आवश्यकता छैन । त्यसकारण प्रदीपप्रकाशको समान प्रमाणको पनि सिद्धि हुन्छ भनी स्वीकार गर्दा पूर्वोक्त कुनै दोषप्रसङ्ग रहदैन ।।१९।।

**(मूलम्) सामान्येन प्रमाणानि परीक्ष्य विशेषेण परीक्ष्यन्ते । तत्र-**

समान्यरूपले प्रमाणहरूको परीक्षा गरेर अब विशेषप्रकारले तिनीहरूको (प्रमाण) परीक्षा गरिन्छ । त्यसमा अब सूत्रकार प्रत्यक्षप्रमाणको परीक्षा गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रत्यक्षलक्षणानुपपत्तिरसमग्रवचनात् ।।२०।।**

इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट उत्पन्न ज्ञान प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने यस्तो जो प्रत्यक्षको लक्षण हो त्यो हुन सक्तैन । किनकि आत्माको सम्बन्ध मनसँग, मनको सम्बन्ध इन्द्रियसँग र इन्द्रियको सम्बन्ध अर्थसँग हुन्छ । त्यसपछि प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने जो न्यायसिद्धान्त हो, त्यस्तो समग्रवचन प्रत्यक्षलक्षणप्रतिपादक सूत्रमा निर्दिष्ट छैन । इन्द्रियार्थसन्निकर्षमात्र सूत्रमा उल्लेख भएको छ, त्यसकारण प्रत्यक्षलक्षणको उपपत्ति हुँदैन ।।२०।।

अब सूत्रकार प्रत्यक्षको उत्पत्ति नहुनुमा कारणको निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नात्ममनसोः सन्निकर्षाभावे प्रत्यक्षोत्पत्तिः ।।२१ ।।**

आत्मा र मनको घ्राण आदि आदि इन्द्रियहरूसँग सन्निकर्ष नभएको स्थितिमा प्रत्यक्षको उत्पत्ति हुँदैन । त्यसकारण आत्मा र मनको संयोग पनि प्रत्यक्षात्मक ज्ञानका प्रति हेतु हुन्छ ।।२१।।

**(मूलम्) सति चेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानोत्पत्तिदर्शनात् कारणभावं ब्रुवतः–**

त्यस्तै इन्द्रियार्थसन्निकर्ष भएको प्रत्यक्ष देखिन्छ, त्यसकारण त्यस्तो स्थलमा प्रत्यक्षकरणताको आपत्ति देखाउन यो सूत्र पूर्वपक्षको रूपमा प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) दिग्देशकालाकाशेष्वप्येवं प्रसङ्गः ।।२२।।**

यस्तै प्रकारले आत्मा र मनको संयोग जस्तै दिशा, काल र आकाशमा पनि प्रत्यक्षका प्रति कारणताको आपत्ति हुन्छ । किनभने तिनीहरू भएको

---

3 *न प्रदीपप्रकाशसिद्धिवत् इति पाठान्तरम् ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



स्थितिमा प्रत्यक्ष उत्पन्न हुन्छ, नभएको स्थितिमा हुँदैन । त्यसकारण सूत्रनिर्दिष्ट दिशा आदि पनि प्रत्यक्षका कारण हुन् ? भन्ने शङ्का हुन्छ । उक्त शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(मूलम्) आत्मनः सन्निकर्षस्तर्ह्युपसङ्ख्येय इति ? तत्रेदमुच्यते-

त्यसो भए- आत्मा र मनको सन्निकर्षलाई पनि प्रत्यक्षको कारणको रूपमा ग्रहण गर्नुपर्दछ, त्यसको समाधान गर्न सूत्रकारद्वारा यो सूत्र निर्देश गरिन्छ ।

(सूत्रम्) ज्ञानलिङ्गत्वादात्मनो नानवरोधः ।।२३।।

ज्ञानबाट ज्ञाप्य आत्मा भएकाले आत्मा र मनको जो सन्निकर्ष हो, त्यसको असङ्ग्रह हुँदैन । किनकि ज्ञान आत्माको गुण हो । त्यो आत्मा र मनको संयोगबाट नै उत्पन्न हुन्छ । ज्ञान भावात्मक कार्य हो । आत्मा र मनको संयोग त्यसको असमवायिकारण हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो संयोग छ भने ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, छैन भने उत्पन्न हुँदैन, यस्तो अन्वयव्यतिरेकद्वारा आत्मा र मनको संयोग ज्ञानका प्रति कारण हुन्छ । त्यस्तो स्थिति दिशा, काल आदिमा देखिँदैन । एतावता ज्ञानको समवायिकारण आत्मामा आत्मा र मनको सन्निकर्ष भएकाले त्यसको अवरोध हुँदैन, अर्थात्- उक्त सन्निकर्षको सङ्ग्रह हुन्छ नै ।

अब सूत्रकार मन र इन्द्रियको सन्निकर्ष बताउन यो सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) तदयौगपद्यलिङ्गत्वाच्च न मनसः ।।२४।।

सूत्रस्थ तत्पदले मनको ग्रहण हुन्छ । फलतः एकै कालमा ज्ञानको उत्पत्ति सम्भव हुँदैन । त्यस्तो अयुगपत् लिङ्गबाट ज्ञाप्य मन हुन्छ, त्यसकारण इन्द्रिय र मनको जो संयोग हो त्यसको पनि असङग्रह हुँदैन, अर्थात्- उक्त युक्तिको आधारमा मन र इन्द्रियको सन्निकर्ष पनि प्रत्यक्षज्ञानको कारण हुन्छ भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ ।

अब सूत्रकार सिद्धान्ततः प्रत्यक्षकारण निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) प्रत्यक्षनिमित्तत्वाच्चेन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षस्य स्वशब्देन वचनम् ।।२५ ।।

सूत्रस्थ निमित्तशब्दको अर्थ असाधारण कारण हुन्छ । अत एव प्रत्यक्षका प्रति इन्द्रियार्थसन्निकर्ष असाधारणकारण भएको हुँदा प्रत्यक्षलक्षणप्रतिपादक सूत्रमा इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न यस्तो स्वशब्दले इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षको निर्देश गरिएको हो, अर्थात्- इन्द्रियार्थसन्निकर्ष यसको कथन भएको हो ।

अब सूत्रकार इन्द्रियार्थसन्निकर्षलाई प्रत्यक्षकारणको रूपमा उल्लेख गर्नुमा अर्को युक्ति उपस्थापन गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) सुप्तव्यासक्तमनसां चेन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षनिमित्तत्वात् ।।२६।।

प्रगाढ निद्रालाई प्राप्त गरेका र अन्यत्र चित्त भएका पुरूषलाई जो प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हुन्छ, त्यो इन्द्रियार्थसन्निकर्ष निमित्तकारण भएकाले नै हो ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसकारण प्रत्यक्षस्वरूपको प्रतिपादक सूत्रमा इन्द्रियार्थसन्निकर्षको मात्र ग्रहण गरिएको हो ।।२६।।

**(मूलम्) प्राधान्ये च हेत्वन्तरम् ।**

अब प्रत्यक्षमा इन्द्रियार्थसन्निकर्षको नै प्रधानता हुनुमा अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तैश्चापदेशो ज्ञानविशेषाणाम् ।।२७।।**

सूत्रस्थ तत्पदले इन्द्रिय र अर्थको ग्रहण हुन्छ, एवं क्रमले इन्द्रिय र विषयहरूबाट प्रत्यक्षविशेष ज्ञानहरूको व्यवहार हुन्छ । जस्तै मलाई चाक्षुष प्रत्यक्ष भयो, रसको प्रत्यक्ष भयो, यस्तो व्यवहार इन्द्रिय र अर्थबाट मात्र सम्भव छ, त्यसकारण प्रत्यक्षात्मक ज्ञानमा आत्मा र मनको संयोग प्रधान नभएर इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्ष प्रधान हुन्छ, त्यसैले प्रत्यक्षलक्षणमा इन्द्रियार्थसन्निकर्षको ग्रहण गरिएको हो ।।२७।।

**(मूलम्) शङ्कते-**

शङ्का प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) व्याहतत्त्वादहेतुः ।।२८।।**

प्रत्यक्षज्ञानका प्रति जो इन्द्रियार्थसन्निकर्षलाई हेतु बताइयो त्यो युक्तिसम्मत छैन, अर्थात् त्यो साध्यसाधक हेतु हुन सक्तैन । यदि प्रत्यक्षमा इन्द्रियार्थसन्निकर्ष नै कारण हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने एउटै कालमा चक्षु आदि पाँच इन्द्रियहरूका रूप, रस आदि आ-आफ्ना विषयहरूसँग सन्निकर्ष सम्भव भएकाले एउटै समयमा अनेकविषयक ज्ञानहरू उत्पन्न हुन् भने आपत्ति हुन्छ, जो स्वीकार्य छैन । अत एव एउटै कालमा ज्ञानको अनुत्पत्तिको समर्थन गर्न आत्मा र मनको सन्निकर्षलाई पनि प्रत्यक्षको कारण मान्नुपर्दछ । यसप्रकार इन्द्रियार्थसन्निकर्षलाई मात्र प्रत्यक्षकारण हो भनी जो प्रतिपादन गरियो त्यो हेतु साध्यसाधक हुन सक्तैन । त्यसकारण प्रत्यक्षलक्षणमा आत्मा र मनको सन्निकर्षको ग्रहण आवश्यक छ । उक्त शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अर्थविशेषप्राबल्यात् ।।२९।।**

माथि जो बताइयो त्यो सम्भव छैन, अर्थात् मनको सन्निकर्ष नै प्रबल भएकाले आत्मा र मनको संयोग प्रत्यक्षज्ञानका प्रति प्रधान कारण हुँदैन । जो प्रधान हुन्छ त्यसको नै उल्लेख हुन्छ । यसको तात्पर्य आत्मा र मनको सन्निकर्षमा प्रत्यक्षकारणताको निषेध होइन, अपि तु प्रधानकारण इन्द्रियार्थसन्निकर्षको उल्लेखमात्र हो ।।२९।।

अब प्रकारान्तरले प्रत्यक्षको परीक्षण गर्न पूर्वपक्ष उपस्थापन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रत्यक्षमनुमानम् एकदेशग्रहणादुपलब्धेः ।।३०।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पूर्वोक्त प्रकारले जो प्रत्यक्षको लक्षण गरियो, त्यो अनुमान नै हो, अर्थात्- प्रत्यक्षप्रमाणको अन्तर्भाव अनुमानमा सम्भव छ, त्यसकारण अनुमानातिरिक्त प्रत्यक्ष हुँदैन । त्यो कसरी सम्भव छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ- **एकदेशग्रहणात्** अर्थात् पदार्थको एकदेशको ग्रहणबाट ज्ञान हुने भएकाले । जस्तै अनुमानमा एकदेश साध्यसाधक धुवाँ आदिको ग्रहणबाट आगो आदि पदार्थको ज्ञान हुन्छ, त्यस्तै प्रत्यक्षस्थलमा पनि रूख आदि पदार्थको एकदेश पूर्वभावसँग इन्द्रियसन्निकर्ष हुन्छ । त्यसैले इन्द्रियसँग असन्निकृष्ट अर्को भागको पनि प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हुन्छ । यसरी अनुमानको अपेक्षा प्रत्यक्षमा कुनै विशेषता नदेखिएकाले प्रत्यक्षको अनुमानमा अन्तर्भाव मान्नु नै युक्तिसम्मत हुन्छ ।।३०।।

उक्त पूर्वपक्षीको जो शङ्का हो त्यसको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न प्रत्यक्षेण यावत्तावदप्युपलम्भात् ।।३१ ।।**

प्रत्यक्षको अन्तर्भाव अनुमानमा हुन सक्तैन । किनकि इन्द्रियार्थ सन्निकर्षात्मक प्रत्यक्षबाट जे जति पदार्थको ग्रहण हुन्छ, त्यति नै पदार्थको ज्ञान हुने भएकाले । त्यसकारण प्रत्यक्षको अन्तर्भाव अनुमानमा हुन सक्तैन ।

त्यस्तै अर्को किसिमले पनि समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न चैकदेशोपलब्धिरवयविसद्भावात् ।।३२।।**

वृक्ष अवयवी भएकाले इन्द्रियार्थसन्निकर्षबाट वृक्षको एक भागको मात्र ज्ञान हुँदैन । एकदेशसँग सन्निकर्ष भएको स्थितिमा त्यसको अवयवी वृक्षको पनि प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हुन्छ । त्यसकारण प्रत्यक्षको अन्तर्भाव अनुमानमा हुन सक्तैन ।

अब सूत्रकार अवयवी द्रव्यको सम्बन्धमा पूर्वपक्षीको मत प्रस्तुत गर्न यो सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) साध्यत्वाद् अवयविनि सन्देहः ।।३३।।**

**साध्यत्वात्** अर्थात् अवयवी द्रव्य असिद्ध भएकाले **अवयविनि** अर्थात्- अवयवद्रव्य अतिरिक्त अवयवी द्रव्य हुन्छ भन्ने विषयमा सन्देह छ । एतावता असिद्ध भएको कारण अवयवी द्रव्यको अभाव छ । त्यसकारण पूर्वसूत्रमा निर्दिष्ट **अवयविसद्भाव** यो हेतु वृक्षको एक भागको मात्र प्रत्यक्षाभावको साधक हुन सक्तैन । भन्नुको तात्पर्य- एकदेशको पनि प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने कुरो प्रमाणित हुन्छ ।।३३।।

उक्त शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सर्वाग्रहणमवयव्यसिद्धेः ।।३४।।**

अवयवद्रव्य अतिरिक्त अवयवी द्रव्यको सिद्धि हुन सक्तैन भनी स्वीकार गर्ने हो भने सबै पृथिवी आदि द्रव्यहरूको ग्रहण हुन सक्तैन र द्रव्यमात्रको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रत्यक्ष नहुने आपत्ति आउँछ । त्यसकारण अवयवभिन्न स्वतन्त्र अवयवी द्रव्य छ भनी अवश्य स्वीकार गर्नुपर्दछ ।।३४।।

**(मूलम्) अवयविसद्भावे हेत्वन्तरमाह-**

त्यस्तै अवयवी द्रव्यको अस्तित्त्वसाधक अर्को हेतु प्रदर्शन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) धारणाकर्षणोपपत्तेश्च ।।३५।।**

वस्तुको धारण र आकर्षणको उपपत्तिवाट पनि अवयव-अतिरिक्त अवयवी द्रव्य छ भन्ने विषय सिद्ध हुन्छ । जस्तै- घट आदि द्रव्यलाई टाउकामा स्थापना गर्नु नै धारणा हो भने सर्वावयवी द्रव्यको अभिमुखीकरण नै आकर्षण हो । यसको उपपत्ति तव सम्भव हुन्छ, जव अवयव-अतिरिक्त स्वतन्त्र एक अवयवी द्रव्य स्वीकार गरिन्छ । त्यो अवयवी एक भएकाले धारण र आकर्षण सम्भव हुन्छन् । किनकि अवयहरू परस्परमा संयुक्त र एक नभएकाले तिनीहरूमा धारण र आकर्षण सम्भव छैन । त्यसकारण अवयव-अतिरिक्त अवयवी द्रव्य स्वीकार गर्नुपर्दछ ।।३५।।

पुनः सूत्रकार अनेक अवयवहरूमा पनि एकत्वको बुद्धि सम्भव छ भन्ने शङ्कापक्षोपस्थापक सूत्र प्रस्तुत गरी सिद्धान्ततः समाधान गर्न अग्रिम सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सेनावनवद् ग्रहणमिति चेत् न अतीन्द्रियत्वादणूनाम् ।।३६।।**

जसरी अनेक सेनाका अङ्ग हात्ती, घोडा, आदि र जङ्गलका अङ्ग रूखहरूमा पनि यो सेना हो, यो वन हो भन्ने एकत्वको प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यस्तै अनेक अवयवहरूमा पनि एकत्वको बुद्धि उत्पन्न हुन सक्तछ भनी शङ्का गर्ने हो भने त्यस्तो सम्भव हुँदैन । किनकि परमाणुद्रव्य अतीन्द्रिय हुन्छ, अर्थात्- चक्षु आदि इन्द्रियवाट त्यसको ग्रहण हुन सक्तैन । तर सेनाका अङ्ग हात्ती घोडा आदि र वनका अङ्ग रूख वनस्पतिहरू स्थूल भएकाले तिनीहरूको चक्षु आदि इन्दियवाट प्रत्यक्ष हुन्छ । यसरी तिनीहरू अतीन्द्रिय हुन सक्तैनन् तर परमाणुद्रव्य अतीन्द्रिय भएकाले त्यसको समुदाय पनि अतीन्द्रिय हुन्छ, अर्थात्- त्यसको पनि इन्द्रियवाट प्रत्यक्ष हुन सक्तैन । त्यसकारण सेना र वनका अङ्ग जस्तै अतीन्द्रिय परमाणु समुदायको प्रत्यक्ष हुन सक्तैन । त्यसैले त्यसमा एकत्वविषयक बुद्धिको उपपत्ति सम्भव छैन । अतः अवयवद्रव्य अतिरिक्त स्वतन्त्र अवयविद्रव्य स्वीकार गर्नुपर्दछ ।

*इति प्रत्यक्षपरीक्षाप्रकरणम्*

*यसप्रकार प्रत्यक्षविषयक विचार पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) प्रत्यक्षं परीक्षितम् । अनुमानमिदानीं परीक्ष्यते–**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रत्यक्षको विचार भयो । अब सूत्रकार अग्रिम सूत्रबाट अनुमानको विचार गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) रोधोपघातसादृश्येभ्यो व्यभिचारादनुमानमप्रमाणम् ।।३७।।**

सूत्रस्थ रोधको अर्थ निरोध, उपघातको अर्थ ध्वंस र सादृश्यको अर्थ समानता हुन्छ । यी दोषहरू भएकाले व्यभिचारदोषले युक्त अनुमानलाई प्रमाण मान्न सकिंदैन । जस्तैं- नदीमा जलको पूर्णतालाई देखेर माथि पहाड आदिमा वृष्टि भएको अनुमान हुन्छ । **"इयं नदी वृष्टिमती जलपूर्णत्वात्"** जलपूर्णताको कारण यो नदीको माथिल्लो भाग वृष्टियुक्त छ भन्ने यस्तो वृष्टिको अनुमान हुन्छ, त्यस्तो अनुमान ठीक छैन । किनकि नदीको अग्रभाग रूद्ध हुनाले पनि नदी पूर्ण हुन्छ । त्यसकारण वृष्टि नभएको नदीमा पनि पूर्णता देखिएकाले वृष्टिको साधक पूर्णत्व हेतु व्यभिचारी हुन्छ । अतः त्यस्तो अनुमानबाट नदीमा वृष्टिको सिद्धि नहुने हुँदा अनुमान प्रमाण हुन सक्तैन । त्यस्तैं कमिलाको समुदाय हिडेको देखेर पनि भावी वर्षाको अनुमान गरिन्छ । त्यो पनि व्यभिचारदोषले युक्त हुन्छ, जस्तैं कमिला वसेको स्थल ध्वस्त भएमा पनि कमिलाको गोलो हिंडिरहेको देखिन्छ तर त्यसबाट भावी वर्षा हुँदैन । त्यसकारण त्यस्तो अनुमान पनि व्यभिचारदोषले ग्रस्त हुन्छ । अतः भावी वृष्टिको अनुमान हुन सक्तैन । त्यसैले अनुमान प्रमाण हुँदैन । त्यस्तैं मयूरको ध्वनिबाट पनि जो वृष्टिको अनुमान हुन्छ, त्यो पनि सम्भव छैन । किनकि पुरूषले पनि मयूरको जस्तैं ध्वनिको अनुकरण गर्छ, अर्थात्- मयूरको जस्तैं शब्द गर्छ । त्यस्तो ध्वनिबाट वर्षा हुँदैन । त्यसकारण त्यस्तो अनुमान पनि व्यभिचारदोषले युक्त भएकाले प्रमाण हुन सक्तैन । यसरी रोध, उपघात र सादृश्य दोषहरू भएकाले व्यभिचारयुक्त अनुमान प्रमेय सिद्ध गर्ने प्रमाण हुन सक्तैन ।

अब सूत्रकार उक्त शङ्काको समाधान गर्दै सिद्धान्तप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नैकदेशत्राससादृश्येभ्योऽर्थान्तरभावात् ।।३८।।**

उक्त प्रकारले नदीको एकदेश रूद्ध भएको कारण अनुमान प्रमाणको खण्डन गर्नु उपयुक्त हुँदैन । नदीको जो पूर्णता हो, त्यसको अपेक्षा कमिला बस्ने स्थलको नाशबाट कमिलासमुदायको हिडाइको अपेक्षा र मयूरशब्दको सदृश जो पुरूषको अनुकरणात्मक शब्द हो, त्यसको अपेक्षाको आधारमा हुने ज्ञानहरू अनुमानदेखि भिन्न हुन्छन्, अर्थात् उक्त ज्ञानहरू अनुमान हुन सक्तैनन् । त्यसप्रकारका ज्ञानभन्दा भिन्न विलक्षण जो ज्ञान हुन्छ, त्यो नै अनुमान हुन्छ । जस्तैं- वर्षाबाट जो नदीको पूर्णता देखिन्छ त्यसको धेरै देशमा व्यापकता देखिन्छ । त्यसकारण त्यस्तो पूर्णताबाट नदीमा वृष्टिको अनुमान गर्दा व्यभिचारदोष हुँदैन । त्यस्तैं- वृष्टिको पूर्वकालिक कमिलासमुदायको भविष्यमा जो वृष्टिको अनुमान गरिन्छ, त्यसमा कमिलासमुदायको हिडाइमा धेरै समयसम्म



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



धैर्य देखिएकाले त्यो पूर्वको अपेक्षा विलक्षण हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो कमिलासमुदाको हिडाइबाट भविष्यत्कालिक वृष्टिको अनुमानमा व्यभिचारदोष हुँदैन । त्यस्तै- अनुकरणात्मक समानशब्दको अपेक्षा स्वाभाविक मयूरशब्द प्रधान भएकाले मयूरशब्दको सदृश पुरूषको अनुकरणात्मक शब्दको अपेक्षा स्वाभाविक मयूरशब्द विलक्षण हुन्छ । त्यस्तो शब्दबाट वृष्टिको अनुमानगर्दा उक्त व्यभिचार हुँदैन । यसरी निर्दिष्ट दोषहरू निराकृत भएकाले अनुमानमा प्रमाणत्व सिद्ध हुन्छ, अर्थात् अनुमान प्रमाण हो भन्ने विषय पुष्ट हुन्छ ।।३८।।

**(मूलम्) त्रिकालविषयमनुमानं त्रैकाल्यग्रहणादित्युक्तम्, तथा च–**

अब भूत, भविष्य र वर्तमानविषयक अनुमान हुन्छ भनी पहिले बताइएकोमा वर्तमानकालको सिद्धि सम्भव नभएकाले वर्तमानविषयक अनुमानको अनुपपत्ति निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) वर्तमानाभावः, पततः पतितपतितव्यकालोपपत्तेः ।।३९।।**

वर्तमानकालको अभाव छ, किनकि वृक्षको मूलभागबाट खसेको जो फल हो, त्यसको भूतकाल हुन्छ । भूमिको समीपमा पुगेको जो पतितव्यकाल हो, त्यो भविष्यत्काल हुन्छ । यसरी मार्गद्वय निर्दिष्ट छन् । त्यसैको आधारमा पतित भूतकाल र पतितव्य भविष्यत्कालमात्र अनुभवगम्य भएकाले वर्तमानकाल हुन सक्तैन ।।३९।।

अब शङ्का हुन्छ- के वर्तमानकाल नहुने नै हो त ? भन्ने शङ्काको समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) तयोरप्यभावो वर्तमानाभावे, तदपेक्षत्वात् ।।४०।।**

निर्दिष्ट प्रकारले वर्तमानकालको अभावलाई स्वीकार गर्ने हो भने त्यसको अधीनमा सिद्ध भूतकाल र भविष्यत्कालको पनि अभाव हुन्छ । किनकि वर्तमानकालनिरपेक्ष भूतकाल र भविष्यत्काल हुन सक्तैनन् । वर्तमानकालको आधारमा नै त्यसको पूर्वकाललाई भूतकाल र त्यसपछिको काललाई भविष्यत्काल भनिन्छ ।।४०।।

त्यस सम्बन्धमा पुनः सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नातीतानागतयोरितरेतरापेक्षासिद्धिः ।।४१।।**

सूत्रस्थ अतीतको अर्थ भूतकाल हुन्छ भने अनागतको अर्थ भविष्यत्काल । यी दुवै एक अर्काका अपेक्षाका अधीन हुन्छन् । अर्थात्- वर्तमानकालको अपेक्षामा भूतकाल र भविष्यत्काल हुन्छन् । यसरी वर्तमानकालविना भूतकाल र भविष्यत्कालको सिद्धि सम्भव छैन । त्यसकारण वर्तमानकाल सिद्ध हुन्छ ।।४१।।

**(मूलम्) यस्य चायं नास्ति तस्य ।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जसको मतमा वर्तमानकाललाई स्वीकार सुरिँदैन त्यसको मतमा पदार्थमात्रको ग्रहण हुन सक्तैन भन्ने विषयको युक्तिपूर्वक निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) वर्तमानाभावे सर्वाग्रहणं प्रत्यक्षानुपपत्तेः ।।४२।।**

वर्तमान काललाई स्वीकार नगरेमा कुनै पनि पदार्थको ग्रहण हुन सक्तैन । फलतः प्रत्यक्षको उपपत्ति नहुने भएकाले पदार्थमात्रको ज्ञान नहुने आपत्ति आउँछ । किनकि प्रत्यक्षप्रमाण वर्तमान पदार्थको बोधक हुन्छ । वर्तमान-पदार्थको ज्ञानको जनक प्रत्यक्ष चक्षु आदि नभएको स्थितिमा वर्तमानकालिक पदार्थको ज्ञान हुँदैन र अनुमान आदि प्रत्यक्षपूर्वक हुने भएकाले त्यो पनि नहुने स्पष्टै छ । त्यसकारण वर्तमान काललाई स्वीकार गर्नु सर्वथा आवश्यक छ ।।४२।।

**(मूलम्) यच्चेदं पच्यमानं छिद्यमानं च तत् क्रियमाणं तस्मिन् क्रियमाणे-**

जो यो पकाइरहेको चावल र दुई टुक्रा भइरहेको काठ हो त्यसैलाई क्रियमाण भनिन्छ अर्थात्- वर्तमानक्रियाले युक्त मानिन्छ । त्यसको ग्रहण दुवै प्रकारले कसरी सम्भव हुन्छ भन्ने विषयलाई स्पष्ट पार्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) कृततार्कर्तव्यतोपपत्तेस्तूभयथा ग्रहणम् ।।४३।।**

भूत, भविष्यत् दुवै प्रकारले वर्तमान कालको ग्रहण हुन सक्छ, अर्थात्- कृतता (भूतत्त्व) कर्तव्यता (भविष्यत्व) को जो उपपत्ति हो त्यसबाट दुवै प्रकारले वर्तमान कालको ग्रहण हुन्छ । थालीमा आश्रित पाकादि क्रियाहरू सम्पन्न भए त्यसकारण त्यसमा कृतत्त्व (भूतत्त्व) र जुन क्रियाहरू गर्नुपर्ने छन् त्यसमा कर्तव्यत्व (भविष्यत्व), यी दुवैको सम्पादिका क्रिया वर्तमानक्रिया हुन्छ जसबाट अभिव्यक्त काल वर्तमानकाल हो । त्यस वर्तमानको ग्रहण उक्त दुवै कालबाट हुन्छ । त्यसकारण भूत र भविष्यत्कालको सिद्धिका लागि वर्तमानको अस्तित्त्वलाई स्वीकार गर्नु आवश्यक छ ।।४३।।

*इत्यौपोद्घातिकवर्तमानपरीक्षासहितानुमानपरीक्षाप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार भूमिकाभागसँग सम्बद्ध वर्तमानकालको विचारपूर्वक अनुमानप्रमाणको परीक्षाप्रकरण पूरा हुन्छ ।*

अनुमान प्रमाणको परीक्षणपश्चात् क्रमप्राप्त उपमान प्रमाणको विचार गर्न पूर्वपक्षोपस्थापन गर्दै सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानासिद्धिः ।।४४।।**

उपमानप्रमाणको मूल आधार समानधर्मता हो । यसका अत्यन्तसाधर्म्य, प्रायः साधर्म्य र एकदेशसाधर्म्य गरी तीन भेद हुन्छन् जुन सूत्रमा निर्दिष्ट छन् । त्यसमा अत्यन्तसाधर्म्यको उदाहरण हो- **गौरेव गौः** । यहाँ गाईमा गाईको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अत्यन्त साध्यर्म्म देखिन्छ । त्यस्तो साधर्म्यबाट उपमानप्रमाणको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यस्तै गोरू र राँगामा पुच्छर, सिङ आदिको प्रायः समानधर्मता देखिन्छ । समानधर्मताकै आधारमा गोरू जस्तै राँगो हुन्छ, भन्ने यस्तो उपमा हुँदैन । त्यसकारण प्रायः साधर्म्यबाट पनि उपमानप्रमाण सिद्ध हुँदैन । एकदेश साधर्म्यबाट पनि उपमानमा प्रमाणत्व सिद्ध हुँदैन । किनकि- एकदेशीय साधर्म्य सबै पदार्थको सबै पदार्थसँग हुन सक्तछ, जस्तै- जस्तो हात्ती हुन्छ, त्यस्तै वनगाई हुन्छ । यस वाक्यमा एकदेश पशुत्वको साधर्म्य हात्ती र वनगाईको बीचमा देखिन्छ तर त्यस्तो उपमा अनुभवगम्य छैन । त्यसकारण पूर्वोल्लिखित तीनै प्रकारका साधर्म्यहरू उपमानप्रमाणका साधक हुन सक्तैनन् । अतः उपमान प्रमाण सिद्ध हुन सक्तैन ।।४४।।

उक्त प्रकारले पूर्वपक्षीको शङ्काको उपस्थापनपश्चात् सूत्रकार समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रसिद्धसाधर्म्यादुपमानसिद्धेर्यथोक्तदोषानुपपत्तिः ।।४५।।**

लोकप्रसिद्ध साधर्म्यबाट उपमानप्रमाणको सिद्धि सम्भव भएकाले पूर्वसूत्रमा निर्दिष्ट अत्यन्तसाधर्म्य आदि दोषहरूको उपपत्ति हुँदैन । त्यस्तो प्रसिद्ध साधर्म्य गोसदृशो गवयः "घर गाईको समान वनगाई हुन्छ" भन्ने वाक्यमा स्पष्ट छ । त्यसकारण उपमानप्रमाण सिद्ध हुन्छ ।।४५।।

**(मूलम्) अस्तु तर्ह्युपमानमनुमानम् ।**

त्यसो भए उक्त प्रकारले उपमानप्रमाण होस् तापनि त्यस्तो उपमानको अन्तर्भाव अनुमान प्रमाणमा नै सम्भव छ । त्यसकारण अनुमानदेखि भिन्न उपमानलाई प्रमाण मान्नु उपयुक्त छैन भन्ने विषयलाई प्रतिपादन गर्न अग्रिम सूत्रको उपदेश गरिन्छ-

**(सूत्रम्) प्रत्यक्षेणाऽप्रत्यक्षसिद्धेः ।।४६।।**

जसरी अनुमानमा प्रत्यक्ष धूमद्वारा अप्रत्यक्ष वह्निको सिद्धि हुन्छ, त्यस्तै उपमानमा पनि प्रत्यक्ष गाईबाट अप्रत्यक्ष वनगाईको सिद्धि हुन्छ । प्रत्यक्षस्वरूप गाईका सादृश्य धर्म सिङ, पुच्छर आदिद्वारा अप्रत्यक्ष वनगाईको सिद्धि सम्भव भएकाले उपमानप्रमाण अनुमानसमान छ । त्यसकारण उपमानलाई अनुमानमा अन्तर्भाव स्वीकार गर्न सर्वथा उपयुक्त देखिन्छ । अतः उपमान प्रमाणान्तर हुन सक्तैन ।।४६।।

उक्त प्रकारले पूर्वपक्षको शङ्काको समाधान गर्न अनुमानप्रमाणदेखि भिन्न उपमान प्रमाणको सयुक्ति निरूपण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नाप्रत्यक्षे गवये प्रमाणार्थमुपमानस्य पश्यामः ।।४७ ।।**

अप्रत्यक्ष जो गवय हो, त्यसमा अनुमानप्रमाणको कुनै पनि प्रयोजन हामी नैयायिकहरू देखदैनौं । जसले गर्दा अनुमानमा उपमान अन्तर्भूत हुन



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सकोस् । त्यसकारण अनुमानदेखि भिन्न उपमान हुन्छ भन्ने कुरो स्वीकार गर्नुपर्दछ । यदि धूमबाट आगोको जस्तै मान्ने हो भने प्रत्यक्ष गाईबाट अप्रत्यक्ष गवयको ग्रहण हुन्छ र उपमान पनि अनुमान हुन सक्थ्यो, तर त्यस्तो हुँदैन, त्यसकारण उपमानको अनुमानमा अन्तर्भाव सम्भव छैन, अतः उपमान स्वतन्त्रप्रमाण सिद्ध हुन्छ ।।४७।।

(मूलम्) अथापि–

त्यस्तै अर्को युक्तिवाट पनि उपमानमा प्रमाणत्व सिद्ध गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ–

(सूत्रम्) तथेत्युपसंहारादुपमानसिद्धेर्नाविशेषः ।।४८।।

यथा गौस्तथा गवयः जस्तो गाई छ, त्यस्तै गवय हुन्छ । यसप्रकार उपमानप्रमाणमा तथा यस्तो शब्दद्वारा उपसंहार हुन्छ, त्यस्तो अनुमानमा हुँदैन, त्यसकारण दुवैमा अपृथकृता छैन, अर्थात् भिन्नता स्पष्ट छ, यसरी अनुमानभन्दा विशेष उपमानप्रमाण भएकाले उपमान प्रमाण पृथक् सिद्ध हुन्छ ।।४८।।

*इति पञ्चभिः सूत्रैरूपमानपरीक्षणम् ।*

*यसरी पाँच सूत्रहरूवाट उपमानविषयक विचार गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

एवं क्रमले सूत्रकार उपमानप्रमाणको विचार गरिसकेपछि क्रमप्राप्त तृतीय शब्दप्रमाणको परीक्षा गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) शब्दोऽनुमानमर्थस्यानुपलब्धेरनुमेयत्वात् ।।४९।।

शब्दप्रमाणको अनुमानमा अन्तर्भाव हुन सक्छ ? भन्ने शङ्का प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ- शब्दप्रमाण अनुमान नै हो । किनकि वाक्यप्रतिपाद्य जो अर्थ हो, त्यसको प्रत्यक्ष सम्भव नभएकाले अनुमानद्वारा ज्ञान गर्न सकिन्छ, अर्थात्- शब्दप्रतिपाद्य अर्थको अनुमानप्रमाणद्वारा जान्न सकिने भएकाले त्यो अनुमेय हुन्छ । जसरी अनुमान प्रत्यक्षद्वारा उपलब्ध गर्न नसकिने पदार्थलाई विषय बनाउँछ, त्यस्तै शब्द पनि । त्यसकारण शब्द अनुमान नै हुन्छ, प्रमाणन्तर हुन सक्तैन ।।४९।।

(मूलम्) इतश्चानुमानं शब्दः–

त्यस्तै उक्त विषयलाई पुष्ट गर्न अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) [4]उपलब्धेरद्विप्रवृत्तित्वात् ।।५०।।

---

[4] कुनै पुस्तकमा अद्विप्रकारत्वादिति पाठान्तरम् भन्ने पाइन्छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यसकारणले पनि शब्द अनुमानदेखि भिन्न हुन सक्तैन्। किनकि शब्द र अनुमानको जो ज्ञान हो, त्यो एकै किसिमको हुन्छ, समानरूपले दुवैको उपलब्धि देखिन्छ, पृथग् भान हुने कुनै विलक्षणता छैन, त्यसकारण शब्दलाई प्रमाणन्तरको रूपमा स्वीकार गर्नु उपयुक्त छैन, अर्थात्- शब्दप्रमाण अनुमानमा नै अन्तर्भूत हुन्छ ।।५०।।

एवं क्रमले शब्दलाई अनुमानमा अन्तर्भाव गर्न अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ –

**(सूत्रम्) सम्बन्धाच्च ।।५१।।**

सम्बन्धको कारणले पनि शब्द अनुमानभन्दा पृथक् प्रमाण सिद्ध हुन सक्तैन । जस्तै अनुमानमा स्वसम्बन्धी अर्थको ज्ञान हुन्छ, त्यस्तै शब्दमा पनि हुन्छ । त्यसकारण शब्द र अनुमानको बीचमा कुनै विलक्षणता देखिँदैन । जसको कारण शब्दमा अनुमानभन्दा पृथक् प्रमाणत्व सिद्ध होस् । अतः शब्द पृथक्प्रमाण हुँदैन ।।५१।।

**(मूलम्) यत्तावदर्थस्यानुमेयत्वादिति तन्न–**

यसरी शब्दप्रतिपादित अर्थ अनुमानद्वारा जान्नसकिन्छ भन्ने जो पूर्वपक्षीको शङ्का हो त्यसलाई बताएर अब सूत्रकार उक्त शङ्काको समाधान बताउन यो सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ–

**(सूत्रम्) आप्तोपदेशसामर्थ्याच्छब्दादर्थसम्प्रत्ययः ।।५२।।**

सूत्रस्थ अर्थसम्प्रत्ययको अर्थ हुन्छ- वाक्यार्थविषयक बोध । एतावता शब्दबाट जो वाक्यार्थविषयक बोध हुन्छ त्यो अनुमानको रीतिबाट हुँदैन, अर्थात्- व्याप्ति आदि ज्ञानबाट हुँदैन । अपि तु आप्तोपदेशको सामार्थ्यबाट हुन्छ । त्यसकारण शब्द अनुमान हुन सक्तैन, अपि तु अनुमानदेखि भिन्न शब्द हुन्छ ।।५२।।

**(मूलम्) अथ खल्वयम्–**

अब सूत्रकार शब्द र अर्थको जो सम्बन्ध छ त्यसको विचार गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पूरणप्रदाहपाटनानुपलब्धेश्च सम्बन्धाभावः ।।५३ ।।**

शब्द र अर्थको परस्परमा सम्बन्ध हुन सक्तैन । किनकि शब्द र अर्थको एक आपसमा सम्बन्ध हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने लड्डु शब्दको उच्चारण गरेपछि लड्डुले मुख पूर्ण होस्, आगो शब्दको उच्चारण गर्दा मुख डढोस्, खुकुरी शब्दको उच्चारण गर्दा मुख काटियोस्, यस्तो कहीं देखिँदैन । त्यसकारण शब्द र अर्थको कुनै सम्बन्ध हुन सक्तैन ।

अब सूत्रकार उक्त शङ्काको समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) शब्दार्थव्यवस्थानादप्रतिषेधः ।।५४।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उक्त सूत्रानुसार शब्द र अर्थको सम्बन्धलाई, प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त देखिँदैन । किनकि यदि शब्द र अर्थको परस्परमा हुने जो सम्बन्ध हो, त्यसलाई स्वीकार नगर्ने हो भने शब्दबाट हुने पदार्थविषयक बोध नहुने हुन्छ । शब्दबाट पदार्थबोधको जो व्यवस्था छ, त्यो भङ्ग हुन्छ, जस्तै- मनुष्य शब्दबाट हात, खुट्टा आदिले युक्त मनुष्यरूप अर्थको नै बोध हुन्छ, घाँस दाउरा आदिको बोध हुँदैन । त्यसकारण शब्द र अर्थको जो व्यवस्थित सम्बन्ध हो, त्यसको निषेध गर्नु उपयुक्त हुँदैन ।।५४।।

**(मूलम्) अत्र समाधिः–**

यस विषयमा समाधान के हुन सक्छ, त्यसको सिद्धान्ततः निरूपण गर्न सूत्रकार सिद्धान्तप्रतिपादक सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न सामयिकत्वाच्छब्दार्थसम्प्रत्ययस्य ।।५५।।**

शब्दबाट जुन पदार्थको बोध हुन्छ, त्यसको सम्बन्धको निश्चित व्यवस्था देखिएका कारण त्यो सम्बन्धमूलक छ । त्यसकारण शब्द र अर्थको एक आपसमा सम्बन्ध हुन्छ भनी जो माथिल्लो सूत्रमा बताइयो त्यो हुन सक्तैन । किनकि शब्दबाट हुने जो पदार्थबोध हो, त्यो सङ्केतमूलक हुन्छ । त्यो भनेको यस शब्दबाट यो अर्थको बोध होस् भन्ने यस्तो आप्त पुरूषको उपदेश नै हो । त्यसैले शब्दमा अर्थबोधकता लिङ्गद्वारा हुँदैन, अपि तु आप्तको उपदेशबाट हुन्छ । त्यसकारण सूत्रस्थ सामयिकत्वको तात्पर्य सङ्केतमूलकत्व हुन्छ । त्यो चाहिँ शब्दमा रहँदो छँदो पदार्थबोधक हुन्छ । आपाततः यही नै न्यायसिद्धान्त हो ।।५५।।

शब्द र अर्थको प्रत्यय सङ्केतमूलक हो भन्ने विषयलाई अर्को हेतुबाट पनि पुष्ट गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) जातिविशेषे चानियमात् ।।५६।।**

शब्दार्थविषयक बोधलाई पूर्वोक्त प्रकारले सम्बन्धकृत मान्ने हो भने त्यस्तो सम्बन्ध स्वाभाविक हुन्छ, कहिल्यै त्यसको अभाव हुन सक्तैन, जसले गर्दा आर्य, म्लेच्छ आदिको इच्छा अनुरूप गरिएका शब्दप्रयोग ती ती अभीष्ट अर्थबोधनमा प्रवृत्त हुन सक्तैनन्, सम्बन्धमूलक भएकाले । त्यसैले म्लेच्छ जातिमा यव शब्दको शक्ति प्रियङ्गुमा हुन्छ भने आर्यजातिमा दीर्घशूक विशेषमा । यसरी जातिका भेदले एउटै शब्दको प्रयोग भिन्नभिन्न अर्थमा हुन्छ । यस्तो व्यवस्था वा जातिका भेदले अर्थभेदको उपपत्ति तब सम्भव हुन्छ, जब शब्दार्थप्रत्ययलाई सङ्केतमूलक स्वीकार गरिन्छ । त्यसकारण म्लेच्छ आर्य जाति आदिका शब्दप्रयोगमा पनि शब्दबाट हुने पदार्थविषयक बोधमा कुनै समस्या रहँदैन । अर्थात्- आर्यहरूको तत्तत् शब्दमा जुनजुन अर्थ सङ्केतित छ त्यहीत्यही अर्थको बोध हुन्छ र म्लेच्छ आदि जातिहरूको जुन अर्थमा सङ्केत छ तदनुरूप



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नै अर्थको उपस्थिति हुन्छ । अतः जातिविशेषमा पनि व्यभिचार हुँदैन । अर्थात्- सूत्रस्थ अनियमको अर्थ नियमको अभाव हुन्छ, त्यो भन्नेको व्यभिचार हो । अनि पूर्वसूत्रबाट 'न' यसको अनुवर्तन गर्नुपर्दछ । यसरी आर्य, म्लेच्छ जातिविशेषद्वारा स्वाभीष्ट अर्थबोधनका लागि प्रयुक्त शब्दहरूबाट पनि तदनुरूप पदार्थविषयक बोध सम्पन्न हुने भएकाले शब्दप्रतिपाद्य अर्थविषयबोध सङ्केतमूलक नै हुन्छ भन्ने न्यायसिद्धान्त युक्तिपूर्वक सिद्ध हुन्छ । कुनै जातिविशेषमा व्यभिचारदोष पनि हुँदैन ।

*इत्यष्टभिः सूत्रैः शब्दसामान्यप्रमाणपरीक्षाप्रकरणम् ।*
*यसप्रकार आठ सूत्रहरूबाट शब्दप्रमाणको विचारक प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

पूर्वोक्त प्रकारले सिद्ध जो शब्द हो त्यसमा प्रमाणत्व सम्भव छैन भन्दै पूर्वपक्षीद्वारा प्रदर्शित जुन दोषहरू छन्, तिनलाई प्रतिपादन गर्ने सूत्र पूर्वपक्षीय शङ्काको उपस्थापन गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) तदप्रामाण्यम् अनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः ।।५७।।**

सूत्रस्थ तत्पदले शब्दको ग्रहण हुन्छ । यसरी अनृत, व्याघात र पुनरुक्त नामक तीन प्रकारका दोषहरू भएकाले शब्दमा प्रमाणत्व सम्भव छैन । त्यसमा अनृतदोष भनेको मिथ्यादोष हो । जस्तै- 'पुत्र चाहना गर्ने पुरूषले पुत्रेष्टि गरोस्' भन्ने यस्तो श्रुतिवाक्य छ । तर कतिपयलाई पुत्रेष्टि गर्दा पनि पुत्रको प्राप्ति हुँदैन, त्यसकारण शब्दलाई प्रमाण मान्दा अनृतदोष देखिन्छ । यस्तो दोषले युक्त शब्दमा प्रमाणत्व हुन सक्तैन । त्यस्तै कहीं उदयकालमा होमको विधान छ, कहीं सूर्योदयभन्दा पूर्व नै होमको विधान गरिएको छ । त्यस्तो प्रतिपादन गर्ने श्रुतिवाक्य व्याघातदोषग्रसित छ । त्यस्तो दुष्ट शब्दमा प्रमाणत्व हुन सक्तैन । त्यस्तै एउटै वाक्य बारम्बार भनिएको पाइन्छ । त्यस्तो वाक्यमा पुनरूक्ति दोष देखिन्छ । त्यसकारण पुनरूक्तिदोषले युक्त शब्दमा पनि प्रामाण्यको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसकारण शब्दमा प्रमाणत्व सिद्ध हुँदैन । अतः शब्द प्रमाण हुन सक्तैन ।।५७।।

अब सूत्रकार क्रमशः उक्त दोषहरूमध्ये अनृतदोषको परिहार गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात् ।।५८।।**

सूत्रस्थ अनृतशब्दको अर्थ असत्य हो । फलतः शब्दमा अनृतदोष हुँदैन, कसरी ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार अगाडि भन्नुहुन्छ- कहिँ कर्मगत विकलता कहिँ कर्तृगत विकलता र कही साधनगत विकलता भएका हुनाले । यहाँ समान्यतया वैगुण्यको अर्थ त्रुटिविशेष हो । एतावता कहीं कर्ममा त्रुटि हुन्छ, त्यसकारण फलको प्राप्ति हुँदैन । कहीं कर्ताको कुनै अशंमा त्रुटि


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi


हुन्छ, जसले गर्दा कर्मजन्य फल मिल्नसक्तैन । कहीं साधनगत त्रुटि हुन्छ, जसले गर्दा फलको लाभ मिल्दैन । जस्तै- यथोक्षित शास्त्रनिर्दिष्ठ कर्मानुष्ठानको अभावलाई नै कर्मवैगुण्य भनिन्छ । त्यसकारण त्यस्तो त्रुटिपूर्ण कर्मबाट फलको उत्पत्ति हुँदैन । कर्ता अविद्वान् छ भने कर्तृगत वैगुण्य हुन्छ । हवनीय पदार्थ अशुद्ध छ भने साधनगत वैगुण्य हुन्छ । यसरी कर्म आदि वैगुण्यको कारण श्रुतिवाक्यमा निर्दिष्ट फल नमिलेको हो । त्यसकारण तद्बोधक शब्दात्मक वाक्य असत्य छ भन्नु उपयुक्त हुँदैन । यसरी अनृत दोषरहित जो शब्द हो त्यसमा प्रमाणत्व सर्वथा सिद्ध हुन्छ । अतः शब्दलाई प्रमाण मान्नु आवश्यक छ ।।५८।।

अब पूर्वसूत्रस्थ व्याघातदोषको निराकरण गर्न यो सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात् ।।५९।।**

सूत्रस्थ अभ्युपेत्य यसको निर्दिष्ट समयलाई स्वीकार गरेर भन्ने अर्थ हुन्छ । सूर्योदय अथवा सूर्योदयभन्दा पूर्व जुनकालमा होमकर्ताले होम गर्छु भनेर सङ्कल्प गरेको हुन्छ, त्यही कालमा होम गर्नुपर्दछ । यदि सूर्योदयमा होम गर्ने सङ्कल्प गर्छ र सूर्योदयभन्दा पूर्वमा होम गरिन्छ भने त्यसले स्वीकृतकालको परित्याग गरेको हुन्छ । त्यस्तो कालभेदमा दोष हुन्छ । त्यो कर्तृगत दोष हो, विकल्पबोधक श्रुतिवाक्यको दोष होइन । त्यसकारण सूर्योदय अथवा सूर्योदयभन्दा पूर्व आदिमा होमविधायक श्रुतिवाक्यमा व्याघातदोष हुन सक्तैन जसले गर्दा त्यसमा अप्रमाणत्वको आपत्ति होस् । अतः एककाललाई स्वीकार गरेर अर्को कालमा होम गर्छ भने त्यस्तो स्थितिमा कालभेद हुन्छ । त्यहाँ दोषप्रतिपादक वचनहरूको निर्देश गरिएको हो जो विधायकशब्द दुष्ट नभएर कर्ताको स्वीकृतकालको अतिक्रमण नै दोष हुन्छ । यसरी प्रस्तुत वाक्यहरूमा व्याघातदोष नभएकाले त्यसमा प्रमाणत्व सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण शब्द सर्वथा प्रमाण हुन्छ ।।५९।।

अब क्रमप्राप्त पुनरूक्तदोषको उद्धार गर्न सूत्रकार यो सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनुवादोपपत्तेश्च ।।६०।।**

अनुवादको उपपत्ति सम्भव भएकाले शब्दमा पुनरूक्त दोष हुँदैन । यहाँ निरर्थक अभ्यासलाई पुनरूक्त भनिन्छ भने सार्थक अभ्यासलाई अनुवाद । त्यसमा निर्दिष्ट श्रुतिवाक्यको प्रथम र अन्तिमको आवृत्ति तीनपल्ट गरोस् भन्ने यस्तो विधान भएको कारण त्यो अभ्यासलाई सार्थक अभ्यास भनिन्छ । त्यस्तो वाक्यमा निरर्थक बारम्बार उच्चारण गर्ने जो पुनरूक्ति हो, त्यो दोष निर्दिष्ट श्रुतिवाक्यमा सम्भव छैन । यसरी त्यस्ता निर्दिष्ट श्रुतिवाक्यहरू अनुवादात्मक


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भएकाले त्यसमा पुनरूक्तत्व हुन सक्तैन । अतःशब्दमा प्रमाणत्व सिद्ध गर्न पूर्वोक्त जे जति दोषहरू प्रस्तुत गरिए ती सबै सप्रमाण निराकृत भएकाले शब्द प्रमाण हुन्छ ।।६०।।

अब अनुवादको सार्थकतालाई बताउन यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) वाक्यविभागस्य च अर्थग्रहणात् ।।६१।।**

वाक्यविभाग जो अनुवाद हो, त्यो अर्थवान् हुन्छ, यहाँ अर्थ भन्नाले प्रयोजन हो । यसरी वाक्यको विभाग प्रयोजनवान् भएका कारण ब्राह्मणवाक्यहरूको विभाग सार्थक हुन्छ । त्यसकारण त्यस्ता शब्दात्मक वाक्यहरूमा प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ । किनकि आप्त महापुरूषहरूले त्यस्ता वाक्यहरूको प्रयोजन स्वीकार गर्नुभएको छ । अतः पूर्वोक्त दोषहरूको सम्भावना सर्वथा नदेखिएकाले शब्द प्रमाण हुन्छ ।।६१।।

**(मूलम्) विभागश्च ब्राह्मणवाक्यानां त्रिविधः-**

तीन प्रकारले ब्राह्मणवाक्यहरूको विभाग गरिएको छ । त्यसकारण अब तिनका भेदलाई बताउने सूत्र प्रस्तुत गर्दै महर्षिगौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विध्यर्थवादानुवादवचनविनियोगात् ।।६२।।**

मन्त्र र ब्राह्मणका भेदले वेदका दुई भाग छन् । त्यसमा ब्राह्मणभाग १.विधिवचन, २.अर्थवादवचन र ३.अनुवादवचन गरी तीन प्रकारका वचनहरूको विनियोग भएकाले उक्त तीन वचनहरू स्वीकृत छन् । यसरी तीन किसिमका ब्राह्मणवाक्यहरू उपदिष्ट छन् ।।६२।।

**(मूलम्) तत्र-**

त्यसमा क्रमश विधिवचनको स्वरूप बताउन यो सूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) विधिर्विधायकः ।।६३ ।।**

विधान गर्ने वाक्यलाई विधि भनिन्छ । जस्तै- **स्वर्ग चाहने पुरूषले यज्ञ गरोस्** अर्थात् **यज्ञद्वारा स्वर्गरूप फल प्राप्त गरोस्** भन्ने यो यागविधायक वाक्य हो । त्यसकारण यस्ता वाक्यलाई विधिवाक्य भनिन्छ ।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त अर्थवादका भेदहरू बताउने सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्तुतिर्निन्दा परकृतिः पुराकल्प इत्यर्थवादः ।।६४ ।।**

१.स्तुति, २. निन्दा, ३. परकृति र ४. पुराकल्पका भेदले अर्थवाद वचनहरू चार किसिमका हुन्छन् । त्यसमा फलको श्रवण गरेर त्यसको जो प्रवर्तिका हो त्यसलाई स्तुति भनिन्छ । जस्तै- **यज्ञको आतिथ्य नै शिर हो** यस्तो वचनलाई स्तुति भनिन्छ । अनिष्ट फललाई बताउने वचनलाई निन्दा भनिन्छ । जस्तै- **जो असत्य बोल्दछ, त्यसको समूल नाश हुन्छ** यस्तो अनिष्ट फलबोधक वचनलाई निन्दा भनिन्छ । अन्यकर्तृक विरूद्ध विधिवाक्यलाई परकृति



Javatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi


अर्थवाद भनिन्छ । जस्तै- कुनै काम गर्ने मानिसहरू वपाहवन गरिसकेपछि पृषदाज्यको अभिधारणात्मक काम गर्छन् । त्यसमा वपाको अर्थ भशुको हृदय, पृषदाज्य भनेको होमका लागि तयार गरिएको दहीले युक्त घ्यू, अभिधारण भनेको घ्यूद्वारा अभिषेचन गर्नु, त्यसमा अध्वर्यु वैदिकविशेषज्ञहरू उक्त क्रमको विरूद्ध पहिले पृषदाज्यको अवधारणा गरेपछि वपाहोम गर्छन् । यसप्रकार एककर्ताको विरूद्ध प्रकारले कर्मको विधि भएकाले त्यसलाई परकृति अर्थवाद भनिन्छ । त्यस्तै- इतिहासको समान विधिलाई पुराकल्प अर्थवाद भनिन्छ । जस्तै- ब्राह्मणहरूले पहिले हविष्यपवमान सामस्तोममन्त्रको स्तुति गर्नुभयो । त्यो स्तुतिबाट आफ्नो यज्ञको विस्तार गर्न सकून् भन्ने श्रुतिवाक्य नै पुराकल्प अर्थवाद हुन्छ ।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त अनुवादवचनको स्वरूप बताउनुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः ।।६५।।**

विधिवाक्यले विधान गरेको जो अनुवचन हो त्यसलाई अनुवाद भनिन्छ अर्थात्- विधिको अनुवचन तथा विधान गरेको अनुवचन नै अनुवाद हुन्छ । त्यसमा पहिले शब्दानुवाद हुन्छ र अर्को अर्थानुवाद । जस्तै-"स्वर्गलाई चाहना गर्ने पुरूष दर्श र पौर्णमास याग गरोस्" अर्थात्- दर्शपौर्णमास यागद्वारा स्वर्गलाई प्राप्त गरोस् भन्ने जो विधिवाक्य हो, त्यसले विधान गरेको दर्श र पौर्णमास याग छन्, त्यस्ता अमावास्या तथा पौर्णमासयाग जो विद्वान्ले गर्दछ भन्ने यस्तो अनुवाद हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो सार्थक ब्राह्मणवाक्यलाई अनुवाद भनिन्छ ।।६५।।

अब अनुवाद र पुनरूक्तको अभिन्नताविषयक शङ्कोपस्थापक सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) न अनुवादपुनरूक्तयोर्विशेषः शब्दाभ्यासोपपत्तेः ।।६७ ।।**

अनुवाद र पुनरूक्तको बीचमा विशेषता देखिँदैन, अर्थात्- दुबै एउटै भएकाले तात्त्विक भेद छैन । एतावता दुबैमा शब्दाभ्यासात्मक पुनरूच्चारणअनुवाद र पुनरूक्त एउटै हुन् भन्ने स्थिति देखिन्छ ।

उक्त शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) शीघ्रतरगमनोपदेशवदभ्यासात् न अविशेषः ।।६७।।**

अनुवाद र पुनरूक्त एक हुन सक्तैनन् । अर्थात्- दुबै भिन्न-भिन्न हुन्छन् । शीघ्रतर गमनको उपदेश झैं सार्थक अभ्यास अनुवाद भएकाले पुनरूक्तदेखि भिन्न अनुवाद हुन्छ । सार्थक शब्दाभ्यासलाई अनुवाद भनिन्छ भने निरर्थक पुनरूच्चारणलाई पुनरूक्त । यसरी दुवैमा तात्त्विक भिन्नता स्पष्ट छ । जस्तै- अनुवादमा हिड्नुहोस् भनिसकेपछि अझ चाँडो हिड्नका लागि **हिँड्नुहोस्, हिँड्नुहोस्** भनी यस्तो शब्दको पुनः पुनरूच्चारण गर्दा शीघ्रतरगमनको लाभ


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन्छ । यस्तो सार्थक शब्दाभ्यास पनुरूक्तमा हुँदैन । त्यसकारण पुनरूक्तदेखि भिन्न सार्थक अभ्यासात्मक अनुवाद हुन्छ भने निरर्थक अभ्यासात्मक पुनरूक्त हुन्छ । यही नै दुवैको बीचमा तात्त्विक भिन्नता छ । अतः अनुवाद र पुनरूक्त एक हुन सक्तैनन् ।।६७।।

**(मूलम्) किं पुनः प्रतिषेधहेतूद्धारादेव शब्दस्य प्रमाणत्वं सिद्ध्यति ? न, अतश्च-**

पुनः के शब्दप्रामाण्य प्रतिषेध गर्ने अनृत आदि जुन हेतुहरू बताइए तिनीहरूको उद्धारबाट नै शब्दमा प्रामाण्यको सिद्धि हुन्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै भनिन्छ- हुँदैन । अर्थात्- शब्दमा अप्रामाण्यको निराकरण त हुन्छ, प्रामाण्यको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसकारण सूत्रकार शब्दको प्रामाण्यको उपस्थापन गर्न आह्निकको अन्तिम सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् ।।६८ ।।**

सूत्रस्थ तत्पदले शब्दको ग्रहण हुन्छ, त्यो भनेको वेदवाक्य हो । यसरी सूत्रस्थ तत्प्रामाण्यको **शब्दात्मक वेदवाक्यहरूको प्रामाण्य** यस्तो अर्थ हुन्छ । **आप्तप्रामाण्य** यो हेतुबोधक पद हो । एवं क्रमले वेदवाक्यका उपदेशक आप्तहरूको प्रामाण्य भएकाले वेदवाक्यमा प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ । त्यसमा दृष्टान्त प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ- **मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवत्** अर्थात्- मन्त्र र आयुर्वेदको प्रामाण्य जस्तै । एतावता आप्तपुरूषको प्रमाण्य भएकाले शब्दप्रमाण हुन्छ, मन्त्र र आयुर्वेदीय प्रामाण्यको समान । यस प्रकारको अनुमानबाट शब्दात्मक वेदवाक्यमा प्रमाणत्वको सिद्धि हुन्छ । किनकि पुरूषको प्रामाणिकता सिद्ध भएपछि तदुपदिष्ट वाक्यको प्रामाण्य लोकमा प्रसिद्ध छ । यसरी न्यायमतमा आप्तोपदेश नै शब्द हो भनी त्यसको स्वरूप बताइएको छ । अतः आप्तोपदेशात्मक शब्दमा प्रमाणत्व सर्वथा सिद्ध हुन्छ ।

*इति द्वादशभिः सूत्रैः शब्दविशेषपरीक्षाप्रकरणम् ।*

*यस प्रकार बाह्र सूत्रहरूबाट शब्दको विशेषपरीक्षाको प्रकरण पूरा हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ द्वितीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकमारभ्यते

(अब दोस्रो अध्यायको दोस्रो आह्निक आरम्भ हुन्छ)

(मूलम्) अयथार्थः प्रमाणोद्देश इति मत्वा ऽऽह-

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द यो प्रमाणचतुष्टयको जो निर्देश छ त्यो यथार्थ छैन, अर्थात्- युक्तियुक्त छैन । किनकि मीमांसक आदि आचार्यद्वारा स्वीकृत अर्थापत्ति असम्भव आदि प्रमाणहरू पनि देखिन्छन्, त्यसको उल्लेख नभएकाले । अतः यस्ता अन्य प्रमाणवादीको मतलाई प्रस्तुत गरी खण्डन गर्न प्रमाणहरूको परीक्षणपश्चात् तिनीहरूको संख्याविषयक विचार प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार पूर्वपक्षोपस्थापकको रूपमा यो सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) न चतुष्ट्वम् ऐतिह्यार्थापत्तिसम्भवाऽभावप्रामाण्यात् ।।१।।

न= अर्थात् ऐतिह्य, अर्थापत्ति, सम्भव र अभावमा पनि प्रमाणत्व भएकाले प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द गरी चार ओटामात्र प्रमाण छन् भन्ने यो कथन युक्तिसम्मत देखिँदैन, त्यसमा मीमांसक प्राभाकरहरू प्रत्यक्ष आदि चार र अर्थापत्ति गरी पाँच प्रमाणहरू मान्दछन् । भाट्टानुयायीहरू उक्त पाँच र अनुपलब्धि गरी छ प्रमाणहरू हुन्छन् भनी स्वीकार गर्छन् । ऐतिह्य पनि प्रमाणान्तर हो भनी पौराणिकहरू बताउँछन् । त्यस्तै ज्योतिर्विद्हरू सम्भवलाई पनि प्रमाण मान्दछन् । जस्तै- **यो वरको रूखमा यक्ष बस्तछ** यस्तो बुढापाकाबाट वटवृक्षमा यक्ष छ भन्ने निश्चय हुन्छ । त्यसमा निर्दिष्ट प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूको प्रवृत्ति सम्भव नभएकाले यस्ता वृद्धहरूले भन्नुभएको थियो भन्ने ऐतिह्य नै प्रमाण हुन्छ । त्यसकारण त्यसमा प्रमाणत्व सिद्ध छ । त्यस्तै- अर्थापत्तिमा । यसमा आपत्तिको अर्थ प्राप्ति हुन्छ । यसरी जुन स्थलमा जो अर्थ बताइएको छ, त्यसदेखि भिन्न अर्थको प्रसङ्ग आउँछ भने यस्तो स्थितिमा अर्थापत्ति प्रमाणको प्रवृत्ति हुन्छ- जस्तै मेघ नभएको स्थितिमा वर्षा हुँदैन भने पछि मेघ भएको स्थितिमा वर्षा हुन्छ भन्ने अर्थ प्राप्त हुन्छ । यस्तै व्याप्यपदार्थको सत्ताज्ञान भयो भने तदन्य व्यापकपदार्थको जो सत्ताज्ञान त्यसको ग्राहक जो हो, त्यो नै सम्भव प्रमाण हुन्छ । जस्तै हजार रूपैंया छ भने त्यहाँ सय रूपैंया हुन्छ नै । यसरी हजारको ग्रहणबाट सय रूपैंयाको जो ग्रहण हुन्छ, त्यो सम्भवप्रमाणबाट थाहा हुन्छ । त्यस्तै- कारणको अभावको ज्ञानले कार्याभावको ज्ञान हुन्छ । जस्तै- धुवाँको अभाव भएकाले वह्निको अभाव छ



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भन्ने ज्ञान अभावप्रमाणवाट हुन्छ । यसरी प्रत्यक्ष भिन्न अरू निर्दिष्ट चार प्रमाणहरू छन् । त्यसकारण प्रत्यक्ष आदि चारओटा मात्र प्रमाणहरू हुन्छन् भन्ने नैयायिकको प्रमाणचतुष्टयवाद युक्तियुक्त देखिँदैन ।।१।।

**(मूलम्) सत्यम्, एतानि प्रमाणानि न तु प्रमाणान्तराणि प्रमाणान्तरश्च मन्यमानेन प्रतिषेध उच्यते, सोऽयम् ।**

माथि उल्लेख गरिएको कुरो ठीक हो । ऐतिह्य, अर्थापत्ति आदि पनि प्रमाणहरू छन् तर ती प्रमाणान्तर हुन सक्तैनन् । अर्थात्- न्यायदर्शननिर्दिष्ट प्रत्यक्ष आदि प्रमाणचतुष्टयमा तिनीहरूको अन्तर्भाव सम्भव छैन भनी तिनलाई प्रमाणान्तर स्वीकार गर्नेहरूले प्रत्यक्ष आदि प्रमाणचतुष्टयको जो निषेध गरेका छन्, त्यो उचित छैन । त्यसकारण उक्त शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार यो सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) शब्दऐतिह्यानर्थान्तरभावादनुमानेऽर्थापत्तिसम्भवाभावनर्थान्तरभावाच्चा-प्रतिषेधः ।।२।।**

प्रमाणचतुष्टयवाद जो न्यायसिद्धान्त छ, त्यसको प्रतिषेध गर्नु उचित छैन । किनकि प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाणमा नै अन्य ऐतिह्य आदि प्रमाणहरूको अन्तर्भाव सम्भव भएकाले । जस्तै- शब्दप्रमाणमा ऐतिह्यप्रमाणको अन्तर्भाव हुन्छ त्यसकारण शब्दप्रमाणदेखि भिन्न ऐतिह्य हुन सक्तैन । त्यस्तै अर्थापत्ति, सम्भव र अभावको अनुमानप्रमाणमा अन्तर्भाव सम्भव भएकाले प्रत्यक्ष आदि प्रमाणचतुष्टयको प्रतिषेध हुन सक्तैन । भन्नुको तात्पर्य प्रमाणचतुष्टयवादी नैयायिकहरू ऐतिह्य आदि प्रमाण हुन सक्तैनन् भन्दैनन्, तर स्वीकृत शब्द र अनुमानमा तिनीहरूको अन्तर्भाव सम्भव भएकाले तिनलाई स्वतन्त्रप्रमाणको रूपमा स्वीकार गर्न मिल्दैन भन्दछन् । यो नै प्रमाणचतुष्टयवादी नैयायिकको सिद्धान्त हो ।।२।।

**(मूलम्) सत्यमेतानि प्रमाणानि न तु प्रमाणान्तराणीत्युक्तमम्, अर्थापत्तेः प्रमाणभावाभ्यनुज्ञा नोपपद्यते । तथा हीयम्-**

ऐतिह्य आदि प्रमाण हुन् तर ती स्वतन्त्र प्रमाण चाहिँ हुन सक्तैनन् भनी जो बताइयो त्यो सत्य हो । तर अर्थापत्तिको सम्बन्धमा त्यो सम्भव छैन, अर्थात् अर्थापत्तिलाई प्रमाणको रूपमा स्वीकार गर्नु चाहिँ उपयुक्त देखिँदैन । त्यसकारण त्यसमा प्रमाणत्वको खण्डन गर्न यो सूत्र प्रवृत्त हुन्छ ।

**(सूत्रम्) अर्थापत्तिरप्रमाणम् अनैकान्तिकत्वात् ।।३।।**

अनैकान्तिकत्वदोष भएकाले अर्थापत्ति प्रमाण हुँदैन । यहाँ अनैकान्तिकत्वको अर्थ व्यभिचारदोष हुन्छ, त्यो दोष अर्थापत्तिमा छ । त्यसकारण अर्थापत्तिमा प्रमाणत्व सिद्ध हुन सक्तैन । जस्तै- मेघ भएको अवस्थामा वृष्टि हुन्छ भन्ने जो अर्थापत्तिको विषय हो, त्यसमा व्यभिचार छ । किनकि कुनै वेला



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



मेघ हुँदाहुँदै पनि वृष्टि हुँदैन । यसरी अर्थापत्ति जबु प्रमाण नै हुँदैन भने त्यसको अनुमानमा अन्तर्भाव गर्नु पनि उचित देखिँदैन ।।३।।

(मूलम्) नाऽनैकान्तिकत्वमर्थापत्तेः ।

माथि बताएअनुसार अर्थापत्तिप्रमाणमा अनैकान्तिकत्व दोष हुन सक्तैन भन्ने विषयलाई निरूपण गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) अनर्थापत्तावर्थापत्त्यभिमानात् ।।४।।

अर्थापत्तिको विषय नभएको स्थलमा अर्थापत्तित्वको ज्ञान हुन्छ । त्यसकारण अर्थापत्तिमा व्यभिचारदोष देखाई त्यसमा प्रमाणत्वको अभाव छ भनी अर्थापत्तिलाई प्रमाणको रूपमा स्वीकार नगर्ने जो पूर्वपक्षीको शङ्का हो त्यो युक्तियुक्त देखिँदै । किनकि मेघ भएमा वृष्टि हुन्छ भन्नुको मतलब वृष्टिको कारण मेघ भएकाले वृष्टिका लागि मेघ आवश्यक छ भनेको हो । मेघ भएमा वृष्टि हुनैपर्दछ भन्ने नियम चाहिँ होइन, जसले गर्दा व्यभिचारको आपत्ति होस् । कदाचित् कार्यलाई रोक्ने कुनै वस्तु छ भने कारण हुँदाहुँदै पनि कार्य हुँदैन । त्यसैले प्रकृतमा पनि वृष्टिको कारण मेघ भए तापनि त्यहाँ कुनै प्रतिबन्धक भएकाले वृष्टिरूप कार्य अवरुद्ध भयो, अर्थात्- वृष्टि भएन । यसरी मेघ वृष्टिको हेतु हुन सक्तैन भनी अर्थापत्तिमा प्रामाण्यको निषेध गर्नु उचित देखिँदैन । त्यसकारण अर्थापत्तिप्रमाण हुन्छ र त्यसमा प्रामाण्यको सिद्धि सर्वथा सम्भव छ । यसरी अर्थापत्तिप्रमाणको अन्तर्भाव चाहिँ अनुमानमा हुन्छ भन्ने न्यायसिद्धान्त पनि सर्वथा स्थापित हुन्छ ।।४।।

पुनः पूर्वोक्त शङ्काको प्रकारान्तरले समाधान गर्दै महर्षिगौतम भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) प्रतिषेधाप्रामाण्यं चानैकान्तिकत्वात् ।।५।।

अर्थापत्ति प्रमाण हुन सक्तैन भनी अर्थापत्तिको जो प्रामाण्य हो, त्यसको प्रतिषेध माथि बताइयो । फलतः व्यभिचारदोष भएकाले त्यसमा प्रामाणिकता सिद्ध हुन सक्तैन, अर्थात्- प्रामाण्यको प्रतिषेध नै अप्रमाण हुन्छ । यसरी प्रतिषेधको प्रामाण्य सिद्ध भएको स्थितिमा अर्थापत्तिमा प्रमाणत्वाभाव सिद्ध हुन सक्तछ । प्रतिषेधमा नै प्रमाणत्व सिद्ध नभएकाले अर्थापत्तिमा प्रमाणत्वको अभाव सिद्ध हुन सक्तैन । अतः अर्थापत्तिप्रमाण हुन्छ भन्ने विषय सर्वथा सिद्ध छ ।।५।।

(मूलम्) अथ मन्यसे नियतविषयेष्वर्थेषु स्वविषये व्यभिचारो भवति न च प्रतिषेधस्य सद्भावो विषयः ? एवं तर्हि-

नियमित विषय भएका धेरै पदार्थहरूमा आफ्नो जो विषय हो त्यसैमा व्यभिचार हुन्छ, अरू विषयमा हुँदैन । त्यसैले पूर्वपक्षीले गरेको जो प्रामाण्यनिषेध हो, त्यसको विषय अर्थापत्तिको सत्ता हुन सक्तैन । किनकि प्रामाण्यप्रतिषेधले अर्थापत्तिको सत्ताको प्रतिषेध गर्दैन, जसले गर्दा अर्थापत्तिको सत्ताको कारण प्रतिषेधमा व्यभिचार होस् । त्यसो भए के विषय हुन सक्छ ?



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भन्ने शङ्कामा अर्थापत्तिको अप्रामाण्य नै विषय हुन्छ तर त्यसमा व्यभिचार हुँदैन । यदि अर्थापत्ति प्रमाण होइन भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यसको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तत्प्रामाण्ये वा नार्थापत्त्याप्रामाण्यम् ।।६।।**

अथवा पूर्वपक्षीले प्रदर्शन गरेको प्रामाण्यको जो प्रतिषेध हो, त्यसलाई प्रमाण स्वीकार गरेमा, अर्थात् व्यभिचार नभएकाले प्रतिषेधको प्रामाणिकतालाई स्वीकार गर्ने हो भने अर्थापत्ति पनि अप्रमाण हुँदैन, अर्थात्- अर्थापत्ति प्रमाण नै हुन्छ, यसरी अर्थापत्ति प्रमाण भएकाले त्यसमा प्रमाणत्व सिद्ध हुन्छ ।।६।।

**(मूलम्) अभावस्य तर्हि प्रमाणभावाभ्यनुज्ञा नोपपद्यते कथमिति ?**

यदि अभावलाई प्रमाण स्वीकार गर्ने हो भने त्यो सम्भव छैन । भन्नुको तात्पर्य त्यो उपयुक्त देखिँदैन कसरी ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नाभावप्रामाण्यं प्रमेयासिद्धेः ।।७।।**

अभाववाट ज्ञान गर्न योग्य प्रमेयरूप विषयको सिद्धि नहुने भएकाले यो प्रमाण हुँदैन । अर्थात्- अभावलाई अनुपलब्धिप्रमाण भनी स्वीकार गरिन्छ, जो युक्तियुक्त देखिँदैन । किनकि त्यसबाट कुनै पनि ज्ञान गर्न योग्य प्रमेयात्मक विषयको सिद्धि हुन सक्तैन । अतः साधनीय प्रमेय नभएकाले अभाव प्रमाण हुँदैन । त्यसकारण त्यसमा प्रमाणत्वको सिद्धि हुन सक्तैन ।।७।।

**(मूलम्) अथायमर्थबहुत्वादर्थैकदेश उदाह्रियते ।**

उक्त शङ्का प्रस्तुत भएपछि त्यसको समाधान गर्न संसारमा प्रचुर पदार्थहरू भएकाले अभावप्रमाणबाट ज्ञान गर्न योग्य कुनै एक विषयको उदाहरण देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) लक्षितेष्वलक्षणलक्षितत्त्वादलक्षितानां तत्प्रमेयसिद्धिः ।।८।।**

यहाँ- लक्षितको लक्षणले युक्त अर्थ हुन्छ । लक्षण भनेको चिह्नविशेष हो । त्यसमा कसैले कुनै व्यक्तिलाई निर्देश गर्दै भन्दछ- **अलक्षितानि वस्त्राणि आनय** अर्थात्- 'चिह्नरहित कपडाहरू ल्याऊ' यस्तो भनिसकेपछि चिह्नले सहित र रहित कपडाहरूमध्ये जुन चिह्नरहित कपडाहरू छन् तिनलाई ल्याउँदछ । त्यस्ता वस्त्रहरूको कुनै लक्षण नभएकाले कपडाको विशेषण जो चिह्नको अभाव हो, त्यो नै अभावप्रमाणको प्रमेय हुन्छ । यसरी उक्त प्रकारले अभावमा प्रमेयत्वको सिद्धि सम्भव भएकाले त्यस्तो प्रमेयलाई सिद्ध गर्न अभावलाई प्रमाणको रूपमा स्वीकार गर्नु आवश्यक छ । त्यसकारण, त्यस्तो अभावप्रमाणमा पनि प्रमाणत्व सिद्ध हुन्छ, जसको अन्तर्भाव नैयायिकले अनुमानमा गरेका छन् ।।८।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पुनः अभाव प्रमेय हुन सक्तैन भन्ने शङ्का र त्यसको समाधान समेत निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) असत्यर्थे नाभाव इति चेत् ? न अन्यलक्षणोपपत्तेः ।।९।।**

यहाँ अर्थ भनेको पदार्थ हो, त्यसैले अविद्यमान जो पदार्थ हो, त्यसको अभाव सिद्ध हुन सक्तैन, जस्तै- वस्त्रहरूका लक्षणहरू नै छैनन् भने त्यसमा त्यसको अभाव कसरी सम्भव हुन्छ ? अर्थात् हुँदैन । त्यसकारण अभाव प्रमेयसिद्ध हुँदैन भनी पूर्वपक्षीबाट यदि शङ्का गरिन्छ भने त्यो कुनै पनि प्रकारले युक्तिसङ्गत छैन । किनकि अन्य लक्षित वस्त्रहरूका लक्षणहरू सम्भव हुन्छन् भने अलक्षित वस्त्रहरूका पनि लक्षणहरू हुन्छन् नै, जसको अपलाप गर्न मिल्दैन । त्यसकारण अभाव प्रमेय हुँदैन भन्नु उपयुक्त देखिँदैन । अतः अभावात्मक प्रमेय सर्वथा सिद्ध हुन्छ ।।९।।

अब सूत्रकार अभावात्मक प्रमेयको लक्षण हुन नसक्ने शङ्काप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तत्सिद्धेरलक्षितेष्वहेतुः ।।१०।।**

लक्षित पदार्थहरूमा लक्षणहरूको निष्पत्ति भएकाले अलक्षितपदार्थहरूमा त्यो हेतु हुन सक्तैन, अर्थात्- व्यावर्तकलक्षण सम्भव छैन । जस्तै- लक्षित वस्त्रको लक्षण सिद्ध भएको स्थितिमा अलक्षित वस्त्रको लक्षणको अभाव भएकाले स्वरूप नभएको अभावात्मक वस्तुको व्यावर्तक अर्थात्- विशेषण हुन सक्तैन ।।१०।।

उक्त शङ्काको समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न लक्षणावस्थितापेक्षासिद्धेः ।।११।।**

अलक्षित वस्त्रहरूको लक्षण व्यावर्तक हुँदैन, त्यसकारण त्यो अहेतु हुन्छ भनी जो पूर्वसूत्रमा बताइयो त्यो शङ्का युक्तिसङ्गत देखिँदैन । किनकि लक्षित वस्त्रहरूमा लक्षणको सिद्धि भएको ज्ञानपश्चात् त्यसको अपेक्षा ती लक्षणहरूको अभावविषयक ज्ञान अलक्षित वस्त्रहरूमा पनि सम्भव छ । अर्थात् अलक्षित वस्त्रमा पनि त्यसको अभाव छ भन्ने ज्ञान सर्वथा सम्भव देखिन्छ । त्यसकारण अभाव अहेतु छ भनी जो दोष देखाइयो त्यो उपयुक्त छैन । यसरी अभाव व्यावर्तक भएको कारण हेतु सिद्ध हुन्छ ।।११।।

अरू स्पष्ट गर्दै सूत्रकार वास्तविक समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रागुत्पत्तेरभावोपपत्तेश्च ।।१२।।**

वस्तुको उत्पत्तिभन्दा पूर्व जो अभाव हुन्छ, त्यसलाई प्रागभाव भनिन्छ । त्यसैले अलक्षित पदार्थमा लक्षणको उत्पत्ति नभएकाले त्यहाँ प्रागभाव विद्यमान छ । अतः अलक्षित वस्त्रमा पनि प्रागभावको सिद्धि सम्भव छ । त्यस्तो अभाव



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नै व्यावृत्तिको हेतु हुन्छ । तसर्थ अभाव अहेतु हुन्छ भन्ने पूर्वपक्षीको कथन युक्तियुक्त देखिँदैन । यसरी अभावलाई प्रमाणसिद्ध गरेर त्यसको अन्तर्भाव अनुमानमा हुन्छ भनी नैयायिकहरू सिद्धान्तको रूपमा स्वीकार गर्छन् ।।१२।।

*इति द्वादशसूत्रैः प्रमाणचतुष्टयपरीक्षणम् ।*

*यस प्रकार बाह्र सूत्रहरूबाट प्रमाणचतुष्टयको परीक्षण पूरा हुन्छ ।*

(मूलम्) आप्तोपदेशः शब्दः १-१-७ इति प्रमाणभावे विशेषणं ब्रुवता नानाप्रकारः शब्द इति ज्ञाप्यते । तस्मिन् सामान्येन विचारः किं नित्योऽथानित्य इति *विमर्शहेत्वनुयोगे च विप्रतिपत्तेः संशयः ।*

आकाशगुणः शब्दो विभुर्नित्योऽभिव्यक्तिर्धर्मक इत्येके । गन्धादिसहवृत्तिर्द्रव्येषु सन्निविष्टो गन्धादिवदवस्थितोऽभिव्यक्तिधर्मक इत्यपरे । आकाशगुणः शब्द उत्पत्तिनिरोधधर्मको बुद्धिवदित्यपरे । महाभूतसङ्क्षोभजः शब्दोऽनाश्रित उत्पत्तिधर्मको निरोधधर्मक इत्यन्ये । अतः संशयः किमत्र तत्त्वमिति । अनित्यः शब्द इत्युत्तरम् । कथम् ?-

आप्तोपदेशः शब्दः यो शब्दको स्वरूप प्रतिपादक सूत्र हो । यसरी शब्दको प्रामाण्यको निरूपण गर्ने क्रममा आप्तोपदेशत्व यो शब्दको विशेषणलाई निर्देश गर्दै सूत्रकारले त्यो शब्द नानाप्रकारको हुन्छ भनी ज्ञापन गर्नुभयो । त्यसमा सामान्यरूपले विचार गर्दा- शब्द नित्य हुन्छ अथवा अनित्य ? यस्तो संशयको कारण शब्दको बारेमा प्रश्न उठ्दा ती ती शास्त्रका विवेचक विद्वान्हरूले परस्पर विरुद्धरूपले शब्दको विवेचन गरेको कारण शब्द नित्य हो ? अथवा अनित्य ? यस्तो सन्देह हुन्छ । त्यसमा केही मीमांसक आचार्यहरू शब्द नित्य, विभु, अभिव्यक्त धर्म भएको हुन्छ भनी बताउँछन् । अन्य केही साङ्ख्यदर्शनका आचार्यहरू शब्द, गन्ध आदिका साथ द्रव्यमा रहने गन्ध आदिको समान रहदो छदो अभिव्यक्ति धर्म भएको हुन्छ भनी स्वीकार गर्छन् । त्यस्तै वैशेषिक मतानुयायीहरू शब्द आकाशको गुण बुद्धिको समान उत्पत्ति र विनाश धर्म भएको हुन्छ भनी मान्दछन् । एवं क्रमले महाभूतहरूको संक्षोभबाट उत्पन्न, आश्रयरहित उत्पत्ति र विनाश धर्म भएको, यस्तो शब्द हुन्छ भनी केही बौद्धाचार्यहरू बताउँदछन् । यसरी शब्दको सम्बन्धमा परस्पर विरुद्ध विचारहरू देखिन्छन् । त्यसकारण यस सम्बन्धमा सन्देह हुन्छ, शब्द कस्तो तत्त्व हो नित्य हो अथवा अनित्य ? यस्तो शङ्काको उत्तर दिदै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- अनित्यः शब्द अर्थात्- शब्द अनित्य हुन्छ । त्यो कसरी ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) आदिमत्त्वादैन्द्रियकत्वात् कृतकवदुपचाराच्च ।।१३।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यसमा शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्न १. आदिमत्व र २. ऐन्द्रियकत्व र अनित्यपदार्थको समान उपचार, यी तीन हेतुहरू निर्दिष्ट छन् । त्यसमा आदिको अर्थ कारण हुन्छ, जसको तात्पर्य उत्पत्ति हुन्छ, यसरी शब्द कारणवान् छ भन्ने कुरो सिद्ध छ, तदनुसार जो कारण भएको हुन्छ, त्यो अनित्य हुन्छ । फलतः शब्द अनित्य छ, उत्पत्तिमत्व अर्थात्- उत्पत्ति धर्म भएकाले । यसरी उत्पत्तिमत्व हेतुबाट शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ, त्यो कसरी ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार शब्दमा अनित्यत्वको साधक ऐन्द्रियकत्व यस्तो द्वितीय हेतु प्रस्तुत गर्नुहुन्छ, यसमा ऐन्द्रियकत्व भनेको इन्द्रियग्रहणयोग्यत्व हो । त्यसमा इन्द्रियबाट ग्राह्य यस्तो ऐन्द्रियक हुन्छ । किनभने श्रोत्र इन्द्रियबाट ग्रहण गर्न योग्य शब्द हुन्छ । त्यसैले शब्द अनित्य छ । यसरी ऐन्द्रियकत्व हेतुबाट शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ । अतः शब्द नित्य हुँदैन । त्यस्तै कृतकवत् यसको अर्थ अनित्य घट मनुष्य आदि पदार्थको समान हुन्छ । त्यसैले अनित्य पदार्थमैं यो शब्द तीव्र छ, यो मन्द छ यस्तो प्रयोग हुन्छ । अतः शब्दो नित्यः कृतकवदुपचारात् अर्थात् शब्द अनित्य छ अनित्यपदार्थको समान उपचार भएकाले । यस अनुसार कृतकवदुपचार हेतुद्वारा शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ । यसरी सूत्रमा निर्दिष्ट तीन प्रकारका हेतुद्वारा शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण शब्द अनित्य हुन्छ भनी मान्ने नैयायिकहरूको मत प्रमाणित हुन्छ ।।१३।।

पूर्वोक्त तीन हेतुहरूमा दोष देखाउन यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) न घटाभावसामान्यनित्यत्वात् नित्येष्वप्यनित्यवदुपचाराच्च ।।१४।।**

शब्दमा अनित्यत्वका साधक उत्पत्तिमत्त्व आदि हेतुहरू व्यभिचारदोषले युक्त छन् । त्यसकारण त्यस्ता हेतुहरूबाट शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । कसरी ? भन्ने यस्तो शङ्कामा सूत्रकार अगाडि भन्नुहुन्छ- न्यायमतमा घट आदिको अत्यन्ताभाव र प्रध्वंसाभावलाई नित्य मानिन्छ, तर ती उत्पत्तिमान् हुन्छन् । त्यसमा साध्याभाव भएको ठाउँमा यदि हेतु रहन्छ भने त्यस्तो स्थितिमा व्यभिचार हुन्छ, जस अनुसार प्रकृतमा साध्य जो अनित्यत्व छ, त्यसको अभाव भएको घट आदिको अत्यन्ताभाव र प्रध्वंसाभावमा उत्पत्तिमत्त्व हेतु छ । यसरी उत्पमित्त्व हेतु व्यभिचारी हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो हेतु शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्न समर्थ हुँदैन । त्यस्तै सामान्य भनेको जाति हो, त्यस्तो जाति घटत्व आदि हुन्छ । त्यसलाई नित्य मानिन्छ तापनि त्यस्तो जातिमा इन्द्रियग्राह्यत्व छ । जुन इन्द्रियबाट जुन द्रव्यको ग्रहण हुन्छ , त्यसैबाट त्यसमा रहने जातिको पनि ग्रहण हुन्छ भन्ने नियम छ, जसको आधारमा घटत्व आदि जाति पनि इन्द्रियबाट ग्राह्य हुन्छ, यसरी प्रकृत साध्य जो अनित्यत्व हो, त्यसको अभाव भएको ठाउ जो घटत्व आदि जाति छ त्यसमा ऐन्द्रियकत्व हेतु रहन्छ,



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसकारण ऐन्द्रियकत्वं हेतु व्यभिचारी हुन्छ, त्यस्तो दुष्ट हेतुबाट शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन, त्यसैले सूत्रमा घटाभाव र सामान्यमा (जाति) नित्यत्व भएकाले उक्त हेतुद्वय व्यभिचारदोषले युक्त छन् भनी निर्देश गरेको छ । त्यस्तै- नित्य आकाश आदिमा पनि "आकाशको यो प्रदेश" यस्तो व्यवहार देखिन्छ, त्यसैले नित्य आकाश आदिमा अनित्यपदार्थको समान व्यवहार हुन्छ, यसरी साध्य जो अनित्यत्व छ, त्यसको अभाव भएको नित्य आकाश आदि प्रदेशमा अनित्यको समान जो उपचार तृतीय अनित्यत्व साधक हेतु हो त्यो विद्यमान भएकाले हेतुद्वयको समान शब्दमा अनित्यत्वको साधक कृतकवदुपचार यो हेतु पनि व्यभिचारदोषले ग्रसित छ, त्यसकारण त्यस्तो हेतुबाट शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । यहाँ **अनित्यवत्** यसको अर्थ कृतकवत् हुन्छ, जसले गर्दा पूर्व सूत्रमा निर्दिष्ट कृतकवत् यो हेतुको ग्रहण गर्न कुनै समस्या हुँदैन । शब्दभेद भए तापनि अर्थभेद नभएकाले । अतः पूर्वसूत्रस्थ हेतुहरूमा व्यभिचारदोष भएकाले तिनीहरू शब्दमा नित्यत्वका साधक हुन सक्तैनन् ।।१४।।

अब पूर्वोक्त हेतुगत दोष परिहार गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तत्त्वभाक्तयोर्नानात्वविभागादव्यभिचारः ।।१५।।**

यहाँ तत्त्वको अर्थ वास्तविक र भाक्तको औपचारिक अर्थ हुन्छ । यसरी नित्यपदार्थ वास्तविक र औपचारिकका भेदले दुई किसिमका हुन्छन्, जसले गर्दा नित्यत्वमा नानात्व भएकाले परस्परमा भिन्नभिन्न सिद्ध हुन्छन् । प्रकृतमा औपचारिक नित्यलाई लिइन्छ न कि तात्विक नित्यलाई । यस्तो स्वीकार गर्नाले पूर्वोक्त उत्पत्तिमत्त्व हेतुमा व्यभिचारदोष हुँदैन । जस्तै- प्रध्वंसमा जो नित्यत्व छ, त्यो वास्तविक हुन सक्तैन । त्यसकारण साध्य= अनित्यत्वको अभाव भएको आत्मा आदिमा मात्र वास्तविक नित्यत्व छ न कि प्रध्वंसाभाव आदिमा । त्यसमा उत्पत्तिमत्त्व हेतु नभएकाले व्यभिचारदोष हुँदैन ।।१५।।

**(मूलम्) यदपि सामान्यनित्यत्वात् इति इन्द्रियप्रत्यासत्तिग्राह्यमैन्द्रियकमिति-**

सामान्य नित्यत्व यस प्रकारको चौथो सूत्रमा निर्दिष्ट जो वचन छ, त्यसले साध्य अनित्यत्व नभएको घटत्व आदि नित्य सामान्यमा पनि ऐन्द्रियकत्व हेतु छ, जसले यस्तो ऐन्द्रियकत्व हेतु अनित्यत्वसाध्यको व्यभिचारी हुन्छ भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्छ । त्यसमा इन्द्रियसम्बन्धग्राह्य जो हुन्छ, त्यसैलाई ऐन्द्रियक भनिन्छ । त्यसैले इन्द्रियसम्बन्धग्राह्यत्वात्मक ऐन्द्रियकत्व नित्य घटत्व आदि सामान्यमा पनि रहन्छ र त्यस्तो सामान्यमा साध्य अनित्यत्वको अभाव पनि छ । अतः त्यस्तो हेतुमा व्यभिचार दोष छ भनी पहिले जो बताइयो, त्यसको परिहार गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) सन्तानानुमानविशेषणात् ।।१६।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सूत्रस्थ• सन्तानपदको अर्थ सामान्य हुन्छ । यसप्रकार• शब्दोऽनित्य ऐन्द्रियकत्वात् यस्तो अनित्यत्वको साधक जो हेतु ऐन्द्रियकत्व छ, त्यसमा सामान्य यो विशेषणवाचक पदको निवेश गर्नुपर्दछ । त्यसपछि उक्त हेतु व्यभिचारी हुन सक्छैन । किनकि त्यसको निवेशपछि **सामान्यवत्वे सति ऐन्द्रियकत्वात्** यस्तो हेतुवाक्य हुन्छ, यस्तो स्थितिमा अनित्यत्व जो साध्य हो त्यसको अभावको अधिकरण गोत्व आदि नित्य सामान्यमा ऐन्द्रियकत्व यो हेतुको एक अंश रहेता पनि जातिमा जातिको अभाव भएकाले सामान्यवत्व यो विशेषण त्यहाँ रहदैन । अतः सामान्यवत्त्व-विशिष्ट ऐन्द्रियकत्व गोत्व आदि सामान्यमा नभएकाले उक्त हेतुमा व्यभिचार दोष हुँदैन । त्यसकारण **शब्दोऽनित्यः सामान्यवत्त्वे सति ऐन्द्रियकत्वात्** यो अनित्यत्वसाधक अनुमान निर्दोष हुन्छ, अतः उक्तहेतुबाट शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ ।।१६।।

**(मूलम्) यदपि "नित्येष्वप्यनित्यवदुपचारात्" इति न ।**

त्यस्तै- चौधौं सूत्रमा नित्य आकाश आदिमा अनित्य घट आदि जस्तै व्यवहार भएको भन्ने जो हेतुवचन छ त्यसले अनित्यत्व साध्यको अभाव भएको नित्य आकाश प्रदेशमा अनित्यवदुपचार यो हेतु रहन्छ, जसको आधारमा उक्त हेतु व्यभिचारी हुन्छ भनी पहिले व्यभिचार दोष देखाइयो । अतः त्यसको युक्तिपूर्वक निराकरण गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) कारणद्रव्यस्य प्रदेशशब्देनाभिधानात् नित्येष्वप्यव्यभिचार इति ।।१७।।**

यहाँ कारणद्रव्य भनेको कारण भएको द्रव्य हो । त्यस्तो द्रव्य अवयवले युक्त हुन्छ । सूत्रस्थ प्रदेशशब्दले सावयव प्रदेशलाई निर्देश गरेको छ । त्यसमा नित्य आकाश आदि द्रव्यहरू निरवयव हुन्छन् । त्यसैले त्यसका प्रदेशहरू पनि निरवयव नै हुन्छन् न कि सावयव । त्यसैले कृतकद्रव्यका वास्तविक प्रदेशहरू निश्चित हुन्छन् जुन सावयव नै हुन्छन् त्यस्तो आकाशप्रदेश हुँदैन । त्यसकारण त्यसमा कृतकवदुपचार यो हेतु रहनसक्छैन । अतः नित्य आकाश आदिका प्रदेशहरूमा साध्य जो अनित्यत्व हो, त्यसको अभाव भए तापनि त्यहाँ कृतकवदुपचार यो हेतु रहँदैन, जसले गर्दा उक्त हेतुमा व्यभिचार होस् । एतावता **शब्दोऽनित्यः कृतकवदुपचारात्** यस्तो अनुमानमा कृतकवदुपचार यस्तो तृतीय हेतुबाट शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि गर्दा व्यभिचार दोष हुँदैन । त्यसैले निर्दिष्ट हेतुबाट शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध हुन्छ ।।१७।।

**(मूलम्) अथापि खलु 'इदमस्ति इदं नास्ति' इति कुत एतत् प्रतिपत्तव्यमिति ? प्रमाणत उपलब्धेरनुपलब्धेश्चेति, अविद्यमानस्तर्हि शब्दः-**

शब्दको अनित्यत्वलाई सिद्ध गर्न पुनः जिज्ञासा हुन्छ । पूर्वोक्त प्रकारले शब्द अनित्य छ भन्ने विचार प्रस्तुत भए तापनि शब्द छ, छैन, अथवा शब्द नित्य छ, अनित्य छ यो कसरी थाहा हुन सक्छ ? यस्तो शङ्कामा भनिन्छ-



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रमाणवाट शब्दको अस्तित्त्व वा अस्तित्त्वको अभाव थाहा हुन्छ । अर्थात्- शब्द यदि उपलब्ध भयो भने छ र उपलब्ध भएन भने छैन भन्ने ज्ञान हुन्छ । त्यसो भए शब्द यदि उपलब्ध भएन भने नभएको शब्द विनाशी हुन्छ भन्ने कुरो प्राप्त हुन्छ । त्यसको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रागुच्चारणादनुपलब्धेरावरणाद्यनुपलब्धेश्च ।।१८।।**

उच्चारणभन्दा पूर्व शब्दको उपलब्धि हुँदैन । त्यसकारण शब्द छैन भन्ने थाहा हुन्छ । त्यस्तै आवरण आदिको कारणले पनि शब्द उपलब्ध हुँदैन । आवरण भनेको उपलब्धिको प्रतिबन्धक, अर्थात्- शब्दलाई रोक्ने कुनै वस्तु छ भने विद्यमान शब्दको पनि ज्ञान हुँदैन, यसबाट निश्चय गर्न सकिन्छ शब्द अनित्य छ ।।१८।।

**(मूलम्) एवञ्च सति तत्त्वं पांशुभिरिवावकिरन्निदमाह-**

यसप्रकार शब्दको अनित्यता सिद्ध भए पनि शब्द अनित्यत्व हो भन्ने वास्तविक विषय माथि धूलाले आँखा छोपे झैं आक्षेप लगाउने पूर्वपक्षीको शङ्कालाई देखाउँन यो सूत्रको उपदेश गरिन्छ-

**(सूत्रम्) तदनुपलब्धेरनुपलम्भाद्यावरणोपपत्तिः ।।१९।।**

आवरण पदको अर्थ प्रतिवन्धक हुन्छ, त्यसको उपलब्धि नभएको कारण शब्दावरण सिद्ध हुन्छ, अर्थात्- शब्दको प्रतिवन्धक उपलब्ध नभए पनि त्यो छ भन्ने कुरो उपपत्तियुक्त हुन्छ । त्यस्तै वर्तमानमा शब्दको ग्रहण हुन सक्तैन, त्यसकारण शब्दको उच्चारणभन्दा पूर्व र उत्तरकालमा विद्यमान शब्द पनि प्रतिवन्धकात्मक आवरणद्वारा आवृत्त भएकाले उपलब्ध हुँदैन । तसर्थ, शब्द नित्य छ । केवल प्रतिवन्धकको कारण उच्चारणपूर्व वा उत्तरकालमा भएको शब्दको प्रत्यक्ष नभएको मात्र हो ।।१९।।

**(मूलम्) अभ्यनुज्ञावादेन तूच्यते जातिवादिना-**

शब्द अनित्य हुन्छ भन्ने जो न्यायसिद्धान्त हो, त्यसलाई स्वीकार गर्दै पूर्वपक्षी जातिवादीको पक्षवाट अर्को युक्ति देखाउन महर्षि गौतमद्वारा यो सूत्रको उपदेश गरिन्छ ।

**(सूत्रम्) अनुपलम्भादप्यनुपलब्धिसद्भावत् न आवरणानुपपत्तिरनुपलम्भात् ।।२०।।**

यद्यपि आवरणको उपलब्धि हुँदैन तापनि त्यसको सत्तालाई स्वीकार गरिन्छ, त्यस्तै प्रकारले शब्दावरणको उपलब्धि हुँदैन तर पनि त्यसको अस्तित्त्वलाई स्वीकार गर्नु नै पर्ने हुन्छ । किनकि शब्दावरणमा उपपत्तिको अभाव

---

5 *कहिँ सहभावात् यस्तो पाठ पाइन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



देखिँदैन । अर्थात्- शब्दावरणको सिद्धि युक्तिपूर्वक हुन्छ । एलाबता यो पुष्ट हुन्छ, उच्चारण नभएको अवसरमा प्रतिवन्धात्मक आवरणको कारण विद्यमान शब्द पनि उपलब्ध हुँदैन । त्यसकारण न्यायसिद्धान्तको विपरीत जातिवादी पूर्वपक्षीको मतमा सिद्ध हुन्छ- शब्द नित्य छ ।।२०।।

अब सिद्धान्ती सूत्रकार उक्त शङ्काद्वयको समाधान गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनुपलम्भात्मकत्वाद् अनुपलब्धेरहेतुः ।।२१।।**

उपलब्धिको अभाव नै अनुपलब्धि हुन्छ । यस प्रकार उपलब्धिको अभावात्मक अनुपलम्भ भएको कारण त्यो असद्रूप हुन्छ । त्यसकारण त्यसको उपलब्धि हुँदैन । त्यस्तै प्रकारले यहाँ आवरणको उपलब्धिको अभाव नै अनुपलम्भ पदको अर्थ हुन्छ । त्यस्तो अनुपलम्भ आवरणको सिद्धिमा हेतु हुँदैन । एवं क्रमले आवरणको उपलब्धिको अभाव सिद्ध भए पश्चात् त्यसको सत्ता सिद्ध हुन सक्तैन, अर्थात्- आवरणको जो सत्ता हो तत्साधक अनुपलब्धि हेतु असिद्ध हुन्छ । अतः जातिवादीको मतानुसार शब्द नित्य हुँदैन ।।२१।।

**(मूलम्) अथ शब्दस्य नित्यत्वं प्रतिजानानः कस्मात् हेतोः प्रतिजानीते ?**

अब शब्द नित्य छ भनी प्रतिज्ञा गर्ने शब्दनित्यत्ववादी पूर्वपक्षी कुन हेतुबाट उक्त प्रतिज्ञा गर्छ ? यस्तो प्रश्नको उत्तरमा सूत्रकार हेतुप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अस्पर्शत्वात् ।।२२।।**

स्पर्शराहित्य हेतुद्वारा शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण **शब्दो नित्यः स्पर्शरहितत्त्वात् आकाशवत्** अर्थात्- जसरी स्पर्शरहित आकाश नित्य हुन्छ, त्यस्तै शब्द पनि स्पर्शरहित छ, त्यसकारण नित्य हुन्छ । यसरी अस्पर्शत्वहेतुद्वारा शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि हुन्छ ।।२२।।

**(मूलम्) सोऽयमुभयतः सन्यभिचारः स्पर्शवाँश्चाणुर्नित्यः अस्पर्शञ्च कर्म नित्यं दृष्टम् । अस्पर्शत्वादित्येतस्य साध्यसाधर्म्येणोदाहरणम्-**

अन्वयव्याप्ति र व्यतिरेकव्याप्ति दुबैवाट अस्पर्शत्व यो हेतु व्यभिचारी हुन्छ, जस्तै- परमाणु स्पर्शवान् हुदाहुँदै पनि नित्य हुन्छ । यहाँ व्यतिरेकव्यभिचार स्पष्ट छ । त्यस्तै- स्पर्शरहित कर्म देखिन्छ, तर त्यो नित्य हुँदैन । त्यसैले अस्पर्शत्व कारण भए तापनि कर्म नित्य हुँदैन । अतः अन्वयव्यभिचार हुन्छ । अब अस्पर्शत्व यो हेतुको नित्यत्वसाध्यको समानधर्मताले युक्त व्यभिचारोदाहरण प्रस्तुत गरिन्छ र उक्त हेतुमा दोष देखाउन सूत्रकार समाधानप्रतिपादक सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न कर्माऽनित्यत्वम् ।।२३।।**

जो स्पर्शरहित हुन्छ, त्यो नित्य हुन्छ भन्ने कथन युक्तिसम्मत देखिँदैन । जस्तै कर्म स्पर्शरहित हुन्छ, तर त्यो नित्य हुँदैन । त्यसकारण



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अस्पर्शत्वहेतुबाट आकाशको समान शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । जस्तै- कर्ममा स्पर्शरहितत्त्व यो हेतु ता देखिन्छ तर त्यसमा नित्यत्व साध्य छैन । त्यसकारण उक्त स्थलमा अन्वयव्यभिचार हुन्छ । अतः शब्द नित्य हुन सक्तैन ।।२३।।

**(मूलम्) साध्यवैधर्म्येणोदाहरणम्-**

अब साध्यको वैधर्म्योदाहरणद्वारा अस्पर्शत्व हेतुमा दोष देखाउँन यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) न अणुनित्यत्वात् ।।२४।।**

अस्पर्शत्व जो हेतु छ, त्यसबाट शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुन सक्तैन । किनकि परमाणुमा अस्पर्शत्व जो नित्यत्व साधक हेतु हो त्यसको राहित्य छ । अर्थात्- परमाणु स्पर्शवान् छ तर त्यो नित्य हुन्छ । जो स्पर्शवान् हुन्छ त्यो अनित्य हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने परमाणुमा व्यतिरेकव्यभिचार स्पष्ट छ । किनकि त्यसमा अस्पर्शत्वको अभाव छ तर अनित्यत्व छैन । यसरी अस्पर्शत्व हेतुद्वारा शब्दमा नित्यत्व सिद्ध गर्दा पुरमाणु जो नित्य हुन्छ, त्यो स्पर्शरहित हुन्छ, यस्तो व्याप्तिको परमाणुमा व्यभिचार देखिन्छ । त्यसकारण साध्यसाधक उक्त अस्पर्शत्व हेतु व्यभिचारी भएकाले शब्दमा नित्यत्वलाई सिद्ध गर्न सक्तैन ।।२४।।

**मूलम्- अयं तर्हि हेतुः–**

शब्दमा नित्यत्व सिद्ध गर्ने अस्पर्शत्व हेतु यदि व्यभिचारी हुन्छ भने सम्प्रदान यो हेतु शब्दमा नित्यत्वको साधक हुन्छ भनी सूत्रकार तत्प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सम्प्रदानात् ।।२५।।**

अयं शब्दो नित्यः सम्प्रदानात् अर्थात्- सम्प्रदान भएकाले यो शब्द नित्य छ, यस्तो सम्प्रदान यो हेतुबाट शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुन्छ । यहाँ सम्प्रदानको सम्प्रदानकर्मत्व अर्थ हुन्छ । यसरी शब्दमा नित्यत्वको साधक सम्प्रदानकर्मत्व हेतु हुन्छ । अतः शब्द नित्य हुन्छ ।।२५।।

अब उक्त हेतुको प्रतिषेध गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः ।।२६।।**

पूर्वसूत्रमा निर्दिष्ट सम्प्रदानको अर्थ हुन्छ- आचार्यद्वारा छात्रलाई शब्दको सम्प्रदान । यसरी सम्प्रदान भनेको आचार्यद्वारा प्रदान गरिने शब्दविशेष नै हो । यसमा तत्पदले गुरू र शिष्यलाई लिइन्छ । अन्तरालको मध्य अर्थ हुन्छ । अब सूत्रार्थ हुन्छ- शब्दमा नित्यत्व सिद्ध गर्ने पूर्वोक्त सम्प्रदान हेतु नित्यत्वको साधक हुँदैन, गुरू र शिष्यको मध्यभागमा शब्दको उपलब्धि नभएकाले । अतः सम्प्रदान यो हेतु शब्दमा नित्यत्व सिद्ध गर्न समर्थ छैन ।।२६।।



Javatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अब सम्प्रदानको प्रतिषेध सम्भव छैन भन्ने शङ्काको निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) अध्यापनाद्प्रतिषेधः ।।२७।।**

गुरूद्वारा शिष्यलाई प्रदान गरिने जो शब्द हो, त्यसको प्रतिषेध युक्तिसम्मत छैन । त्यसमा अध्यापन नै लिङ्ग हुन्छ । यदि शब्दको सम्प्रदान भएन भने अध्यापनात्मक कर्म निष्पन्न हुँदैन । अध्यापन भएकाले नै शब्दमा सम्प्रदानत्व सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण बीचमा प्रत्यक्षतः शब्दको उपलब्धता नदेखिए तापनि अनुमानद्वारा शब्द-सम्प्रदानको उपलब्धि हुन्छ । प्रत्यक्षको निवृत्ति भएको आधारमा मात्र वस्तुको अभाव छ भन्नु उपयुक्त हुँदैन, अनुमानद्वारा पनि त्यसको सिद्धि सम्भव भएकाले ।।२७।।

अब उक्त पूर्वपक्षको निराकरण गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) उभयोः पक्षयोरन्यतरस्य अध्यापनाद्प्रतिषेधः ।।२८।।**

शब्द नित्य र अनित्य यी दुई पक्षमध्ये कुनै एक पक्षलाई स्वीकार गरेमा अध्यापन सम्भव भएकाले त्यो हेतुको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त देखिँदैन । किनकि दुवै स्थितिमा अध्यापन समान रूपले देखिन्छ । त्यसकारण अध्यापनबाट शब्दको सम्प्रादान सिद्ध हुँदैन । अतः अध्यापनको प्रतिषेध युक्तियुक्त छैन ।।२८।।

**(मूलम्) अयं तर्हि हेतुः-**

त्यसो भए यो हेतु हुन्छ भन्दै सूत्रकार अर्को सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अभ्यासात् ।।२९।।**

शब्द नित्य छ, अभ्यासको विषय भएकाले । त्यसमा अभ्यास भनेको पुनः पुन हुने अनुशीलनविशेष हो । त्यस्तो अभ्यास स्थिरको नै सम्भव हुन्छ । यसरी अभ्यासको विषय शब्दमा स्थिरता सिद्ध भए पश्चात् कालान्तरमा त्यसको नाशको कारण सम्भव नभएकाले शब्दमा नित्यत्व सिद्ध छ ।।२९।।

उक्त हेतुको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अन्यत्वेऽप्यभ्यासस्योपचारात् ।।३०।।**

अभ्यास भएको कारण अभ्यासको विषय शब्दमा स्थिरत्व सम्भव हुँदैन, शब्दको भेदमा पनि अभ्यासको उपचार भएकाले, अर्थात्- अभ्यास सम्भव भएकाले । यसरी शब्द अस्थिर हुन्छ, त्यसकारण अभ्यास यो हेतुबाट शब्द नित्य सिद्ध हुन सक्तैन ।।३०।।

**(मूलम्) एवं व्यभिचारात् प्रतिषिद्धहेतावन्यशब्दस्य प्रयोगः प्रतिषिध्यते-**

पूर्वोक्त प्रकारले शब्दमा नित्यत्वसाधक अभ्यास यो हेतुमा व्यभिचार भएकाले त्यसको प्रतिषेध गरिन्छ । त्यसपछि प्रतिषेध गर्ने तिनौं सूत्रमा जो



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अन्यशब्दको प्रयोग भएको छ, त्यसको पनि खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अन्यद् अन्यस्मादनन्यत्वादनन्यदित्यन्यताभावः ।।३१।।**

जो पदार्थ भिन्न हुन्छ, त्यो आफुभन्दा भिन्नपदार्थबाट हुन्छ, न कि आफैंबाट । शब्द स्वयं अनन्यस्वरूप भएकाले त्यो आफुदेखि आफैं पृथक् हुन सक्तैन । किनकि कुनै पनि वस्तु स्वयंमा भिन्न भएर रहदैन । अरू वस्तुको अपेक्षा त्यसको भिन्नता सम्भव छ । तसर्थ स्वयंमा शब्द अभिन्न छ, अर्थात्-स्वस्वरूप छ र त्यसमा स्थिरत्व सम्भव छ । त्यस्तो स्थिरशब्दको अभ्यास नित्य हुन्छ । अतः पूर्वोक्त अभ्यासहेतुबाट शब्द नित्य सिद्ध हुन्छ ।।३१।।

अब पूर्वसूत्रमा अन्यशब्दको प्रयोगलाई खण्डन गरिरहेको पूर्वपक्षीको जो अनन्यशब्दको प्रयोग हो, त्यसको खण्डन गर्न सूत्रकार यो सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदभावे नास्त्यनन्यता तयोरितरेतरापेक्षसिद्धेः ।।३२।।**

सूत्रस्थ तत्पदले अनन्यत्वको ग्रहण हुन्छ । त्यसको अभाव जो अनन्यता हो, त्यसको अभाव सम्भव छैन । किनभने अन्यता र अनन्यता यी दुबै एक आपसमा सापेक्ष शब्द हुन् । त्यसकारण अनन्यता यो शब्द निरपेक्ष भएर सिद्ध हुन सक्तैन । फलतः अन्यत्वले रहित अन्यत्वाभावात्मक अनन्यत्वको कल्पना युक्तियुक्त देखिँदैन । यसरी शब्दमा एक अर्काको भेद छ भन्ने विषय प्रमाणित हुन्छ र त्यसको अभ्यास स्थिर हुन सक्तैन । अतः अस्थिर अभ्यासबाट शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुन सक्तैन ।।३२।।

**(मूलम्) अस्तु तर्हीदानीं शब्दस्य नित्यत्वम्-**

उक्त प्रकारले यदि निर्दिष्ट अभ्यास हेतुबाट शब्द नित्य हुन सक्तैन भने नहोस्, तर अर्को युक्तिबाट शब्दलाई नित्य सिद्ध गर्न सकिन्छ भनी पूर्व पक्षको रूपमा सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विनाशकारणानुपलब्धेः ।।३३।।**

जो कार्य हुन्छ त्यो आफ्नो कारणबाट नै उत्पन्न हुन्छ । यो सर्वानुभवगम्य नियम हो । प्रकृतमा शब्दको विनाश पनि एउटा कार्य हो । त्यो विनाशको कारण देखिँदैन । किनकि त्यसको उपलब्धि हुँदैन । यसरी शब्दविनाशको कारण नभएको शब्दको विनाश पनि हुन सक्तैन । त्यसकारण शब्द नित्य हुन्छ ।।३३।।

अब प्रतिवन्दी उत्तर दिन सूत्रकार यो सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अश्रवणकारणानुपलब्धेः सततश्रवणप्रसङ्गः ।।३४।।**

शब्दको विनाशको कारण के हो, त्यसको उपलब्धि नभएकाले शब्द नित्य हुन्छ भनी मान्ने हो भने नित्य शब्दको श्रवणाभावको पनि कारण छैन,



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसकारण निरन्तर शब्दको श्रवण भइराखोस् भन्ने यस्तो आपत्ति हुन्छ। अतः शब्दको श्रवण नभएको कारण अनुपलब्ध भए तापनि श्रवणाभावलाई जसरी स्वीकार गरिन्छ, त्यस्तै शब्दको विनाशको कारण के हुन्छ त्यो उपलब्ध नभए तापनि शब्दको विनाश हुन्छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ । तसर्थ शब्द विनाशी अनित्य सिद्ध हुन्छ ।।३४।।

अब **विनाशकारणानुपलब्धि** यसप्रकारको नित्यत्व सिद्ध गर्न पूर्वपक्षीद्वारा प्रस्तुत हेतुको प्रकारान्तरले खण्डन गर्न यो सूत्र प्रवृत्त हुन्छ-

**(सूत्रम्) उपलभ्यमाने चानुपलब्धेरसत्त्वादनपदेशः ।।३५।।**

यहाँ अनपदेशको अर्थ अहेतु हुन्छ । यसरी शब्दको विनाशका प्रति शब्दका जनक जो संयोग आदि छन् तिनीहरू नै कारण हुन्छन् । त्यसैले तिनको उपलब्धि भएको स्थितिमा पनि कसैले शब्दको विनाशको जो कारण हो, त्यसको उपलब्धि हुँदैन भन्छ भने त्यस्तो **शब्दविनाशकारणानुपलब्धि** यो **हेतु** शब्दमा नित्यत्वको साधक हुँदैन । अतः शब्द नित्य हुँदैन ।।३५।।

कुनै निमित्तविना नै संस्कारको प्राप्ति हुँदैन । यसरी संस्कारजनक निमित्तान्तर उपलब्ध नभएकाले शब्दमा अनित्यत्वको उपपत्ति सम्भव छैन भन्ने शङ्काको समाधान गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) पाणिनिमित्तप्रश्लेषाच्छब्दाभावे नानुपलब्धिः ।।३६।।**

सूत्रस्थ पाणिको अर्थ हात हुन्छ भने प्रश्लेषको अर्थ संयोग । अब सूत्रार्थ यसप्रकार हुन्छ- बजिरहेको घण्टीमा हातलाई निमित्त मानेर हातको घण्टीसँग जो संयोग हुन्छ, अर्थात्- हातको क्रियाबाट घण्टीसँग जो संयोग हो, त्यसबाट बजिरहेको घण्टीमा शब्द रोकिन्छ, त्यसैले शब्दको अभाव हुन्छ । एवं प्रकारले प्रत्यक्षतः शब्दको अभावको ज्ञान हुन्छ । त्यसकारण पूर्वोक्त प्रकारले शब्दको विनाशको कारण उपलब्ध नभएकाले शब्द नित्य हुन्छ भन्नु उपयुक्त देखिँदैन ।।३६।।

प्रकारान्तरले आपत्ति देखाउँन यो सूत्रको उपस्थापन गरिन्छ-

(सूत्रम्) [6]**विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने तन्नित्यत्वप्रसङ्गः ।।३७।।**

शब्दको विनाशको कारणको प्राप्ति नभएकाले शब्द नित्य छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने शब्दश्रवणको पनि विनाशको कारण प्राप्त छैन । तसर्थ

---

6 *केही विद्वान्हरुले उक्त विषयमा अरु प्रकारले पनि आपत्ति प्रस्तुत गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरेको पाइन्छ । वृत्तिकारले यो सूत्रको व्याख्या गर्नुभएको छैन । त्यसकारण कतिपय आचार्यहरुले यसलाई सूत्र मान्नुभएको छैन ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



शब्दश्रवणलाई पनि नित्य मान्नुपर्ने आपत्ति हुन्छ, तर त्यस्तो हुन सक्तैन । अतः शब्दविनाशको कारण उपलब्ध नभएपनि शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुँदैन ।

**(मूलम्) कम्पसमानाश्रयस्य चाऽनुनादस्य पाणिप्रश्लेषात् कारणोपरमादभावः वैयधिकरण्ये हि प्रतिघातिद्रव्याऽप्रश्लेषात् सामानाधिकरण्यस्यैवोपरमः स्यादिति ।**

जहाँ बजिरहेको घण्टी आदिमा शब्दजनक अभिघातसंयोगबाट कम्प हुन्छ, त्यहाँ नै शब्द रहन्छ न कि आकाशमा । यसप्रकार कम्पनको समान आश्रय जो शब्द छ, त्यसको हातको संयोगबाट नाश हुन्छ । किनकि शब्दकारण जो अभिघातसंयोग हो, त्यसको नाश भएकाले, हस्तसंयोगबाट शब्द पनि नष्ट हुन्छ । यो शब्द र कम्पको समानाधिकरणको स्थितिमा सम्भव छ, यदि शब्दलाई आकाशनिष्ठ मान्ने हो भने प्रतिघात हुने द्रव्य र शब्दको अधिकरण भिन्नभिन्न हुन्छन् । त्यस्तो दुइटैको एक अधिकरण हुन सक्तैन । फलतः हातको संयोग द्रव्यविशेषसँग हुन्छ भने शब्द आकाशमा आश्रित छ ।

यसरी हात र घण्टीको संयोगबाट शब्दको निवृति नहुने हुन्छ भन्ने जो सांख्यदर्शनको सिद्धान्त हो त्यसको खण्डन गर्न महर्षि गौतम यो सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अस्पर्शत्वादप्रतिषेधः ।।३८।।**

साङ्ख्याचार्यहरूले आकाशाश्रित शब्दको जो प्रतिषेध गर्नुभयो त्यो उपयुक्त देखिँदैन । किनकि स्पर्शरहित शब्द हुन्छ । त्यस्तो शब्दको आश्रय द्रव्यलाई स्पर्शसहित मान्ने हो भने त्यो द्रव्य मूर्त्त र अव्यापक पनि हुन्छ जस्तै पृथिवी आदि । एतावता आकाशाश्रित शब्दलाई घण्टी आदि पदार्थाश्रित मानेको पक्षमा घण्टी आदि पदार्थसँग श्रोत्रसंयोग नभएको अवस्थामा पनि शब्दसाक्षात्कार होस् भन्ने यस्तो आपत्ति आउँदछ । त्यसकारण स्पर्शरहित आकाशमा शब्द रहन्छ भनी स्वीकार गर्नु सर्वथा आवश्यक छ । एवं प्रकारले आकाशमा आश्रितशब्दलाई स्वीकार गर्दा आकाशद्रव्य व्यापक भएको कारण सन्ताननाडीको माध्यमले शब्दको श्रोत्रेन्द्रियसँग संयोग संभव हुन्छ । अतः आकाशाश्रित नै शब्द हुन्छ ।।३८।।

**(मूलम्) प्रतिद्रव्यं रूपादिभिः सह सन्निविष्टः शब्दः समानदेशो व्यज्यत इति नोपपद्यते, कथम् ?-**

रूप, रस आदि गुणका साथ घण्टा आदि द्रव्यमा सन्निविष्ट हुँदै रूप आदिको समानदेश जो शब्द हो, त्यो अभिव्यक्त हुन्छ भन्ने जो साङ्ख्यमत हो, त्यो उपयुक्त देखिँदैन कसरी ? भन्दा- त्यसको समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च समासे ।।३९।।**



Javatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यहाँ समासको अर्थ समुदाय हुन्छ, जसको तात्पर्य शब्दसन्तानमा छ । यसरी यो शब्द तीव्र छ, यो मन्द छ, यस प्रकारको 'शब्दगत' विभाग सम्भव हुन्छ । एवं क्रमले कहिँ तीव्र र कहिँ मन्द यो शब्दपरम्परा उपपन्न हुन्छ । यदि रूप, रस आदि गुणको समानाश्रय द्रव्य पृथिवी आदिमा आश्रित शब्द हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने रूप आदिको समान शब्दपरम्परा उपपन्न हुँदैन र एउटै शब्द हुने आपत्ति आउँदछ । यस प्रकारको एउटै शब्द तीव्र र मन्द हुन्छ भन्ने जो विभाग हो, त्यो परस्पर विरुद्ध भएकाले सम्भव छैन । त्यसकारण प्रतिद्रव्यमा रूप आदि गुणका साथ शब्द निविष्ट भएर व्यक्त हुन्छ भन्ने साङ्ख्यमत युक्तिसङ्गत देखिँदैन । तसर्थ माथि वर्णन गरेको शब्दपरम्पराको आधारमा स्पर्शरहति आकाशमा शब्द आश्रित छ भन्ने न्यायमत नै उपयुक्त सिद्ध हुन्छ ।।३८।।

*इति सप्तविंशत्या सूत्रैः शब्दानित्यत्वप्रकरणम् ।*

*यस प्रकार सत्ताइस सूत्रहरूबाट शब्दमा अनित्यत्वविषयक विचारको प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) द्विविधश्चायं शब्दो वर्णात्मको ध्वनिमात्रश्च । तत्र वर्णात्मनि तावत्-**

माथि वर्णन गरिएको यो शब्द वर्णात्मक र ध्वनिमात्रात्मक गरी दुई प्रकारको हुन्छ । त्यसमा वर्णात्मक शब्दको सम्बन्धमा विचार गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) विकारादेशोपदेशात् संशयः ।।४०।।**

विकार र आदेश गरी दुई प्रकारका वर्ण हुन्छन् भनी शब्दानुशासन व्याकरणशास्त्रमा उपदेश छ । त्यसकारण सन्देह हुन्छ- वर्णहरू विकारस्वरूप हुन् वा आदेशस्वरूप । त्यसमा कतिपय विद्वान्ले वर्णविकारोपदेशलाई समर्थन गर्नुभएको छ भने केही आचार्यहरूले वर्णादेशोपदेशलाई । जस्तै- **इको यणचि** इत्यादि स्थलहरूमा वार्णविकारपक्षमा इक्वर्ण (इ उ ऋ ऌ) को विकार यण् (य व र ल) यस्तो प्राप्त हुन्छ । यहाँ विचारणीय विषय के छ भने- जसरी सुनको विकार कुण्डल आदि हुन्छ, त्यसमा सुनको जो स्वरूप हो त्यसको विकार हुँदैन । त्यस्तै- वर्णहरूको पनि विकारलाई अङ्गीकार गरेको पक्षमा परिणामी वर्णहरू नित्य हुने भएकाले वर्णहरू अविनाशी हुने हुन्छन् । फलतः वर्णहरूको अनित्यत्ववाद खण्डित भई वर्णनित्यत्ववाद स्थापित हुने हुन्छ । वर्णादेशपक्षमा चाहिँ पूर्ववर्णको स्थानमा उत्तरवर्णको आदेश भएकाले पूर्णवर्णको विनाश र उत्तरवर्णको उत्पत्ति प्राप्त हुन्छ, यसरी शब्दमा अनित्यत्वपक्ष स्थापित हुने हुन्छ ।।४०।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यस्तो स्थितिमा वर्णविकार र आदेश के हो ? भन्ने यस्तो सन्देह उत्पन्न हुन्छ ।त्यसकारण त्यसको विचार गर्न यो प्रकरणको आरम्भ गरिन्छ-

**(मूलम्) इतश्च न सन्ति विकाराः-**

पूर्वसूत्रको भाष्यमा वर्णविकारपक्षको विभिन्न उपपत्तिद्वारा खण्डन गरियो । त्यसैलाई पुष्ट गर्दै यस कारणले पनि वर्णगत विकारहरू हुन सक्तैनन् भनी सूत्रकार अग्रिमसूत्रको उपदेश गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रकृतिविवृद्धौ विकारवृद्धेः ।।४१।।**

प्रकृति-विकृतिभावस्थलमा प्रकृतिको वृद्धि भएमा विकृतिको पनि वृद्धि हुन्छ भन्ने अनुभवगम्य विषय प्रसिद्ध छ । जस्तै- प्रकृतिस्वरूप जुन धागाहरू हुन्छन् तिनको वृद्धिबाट विकृतिस्वरूप कार्य कपडाको वृद्धि हुन्छ, तर दध्यत्र यहाँ- दधिको इकार जो प्रकृति हो त्यसको विकार यकारको वृद्धि भएको देखिँदैन । त्यसकारण वर्णविकारपक्ष उपपन्न हुन सक्तैन ।।४१।।

उक्त कथनको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न्यूनसमधिकोपलब्धेर्विकाराणामहेतुः ।।४२।।**

प्रकृतिको वृद्धिमा विकृतिको वृद्धि हुन्छ भन्ने यो हेतु हुन सक्तैन । किनकि- कहिँ प्रकृतिको अपेक्षा विकारमा न्यूनता देखिन्छ, जस्तै- रूइको अपेक्षा धागो । कहिँ प्रकृतिको अपेक्षा विकृतिमा अधिकता पाइन्छ । जस्तै- बीजको अपेक्षा वृक्ष । यसरी न्यूनता र असमाधिकताको स्थिति देखिएकाले प्रकृतिको वृद्धिमा विकारको वृद्धि हुन्छ भन्ने यो नियम युक्तिसम्मत देखिँदैन । अतः पूर्वसूत्रद्वारा निर्दिष्ट वर्णविकारोपदेशको निषेध गर्ने जो हेतु, त्यो वर्णविकाराभावको साधक हुन सक्तैन ।।४२।।

**(मूलम्) द्रव्यविकारोदाहरणञ्चः-**

पूर्वपक्षीद्वारा वर्णविकारको साधन गर्न द्रव्यविकारको जो उदाहरण प्रस्तुत गरियो, त्यसबाट वर्णविकारको सिद्धि हुँदैन भन्ने विषयलाई प्रतिपादन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अतुल्यप्रकृतीनां विकारविकल्पात् ।।४३।।**

माथि जो न्यूनाधिकभावको कारण द्रव्यविकारको दृष्टान्तद्वारा वर्णविकारको सिद्धि गरियो, त्यस्तो दृष्टान्त वर्णविकारको साधक हुन सक्तैन । किनिकि- भिन्नभिन्न प्रकृति भएका द्रव्यहरूको परस्परमा भेद देखिन्छ । तर वर्णविकारमा त्यस्तो स्थिति हुँदैन । जस्तै- "दध्यत्र, सुध्युपास्यः" यी दुबैप्रयोगमा ह्रस्व इ र दीर्घ ई को स्थानमा हुने यकार एउटै हुन्छ, दुवैमा कुनै भेद हुँदैन । त्यसकारण द्रव्यविकारको दृष्टान्तले वर्णविकारको सिद्धि हुँदैन ।।४३।।

पुनः वर्णविकारको पक्षलाई पुष्ट गर्न पूर्वपक्षोपस्थापक सूत्र प्रस्तुत गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) द्रव्यविकारे वैषम्यवद् वर्णविकारविकल्पः ।।४४।।

द्रव्यविकारमा असमानता भएँ वर्णविकारमा पनि भेद हुन्छ । जस्तै- वृक्ष र बीजमा द्रव्यको रूपमा समानता देखिए तापनि यी दुईको बीचमा स्वरूपको भेद स्पष्ट छ । त्यस्तै प्रकारले ह्रस्व- इ, दीर्घ- ई र य वर्णमा वर्णको रूपमा समानता रहे तापनि स्वरूपगत भेद स्पष्ट छ । यसरी दृष्टान्तको समानता सम्भव भएकाले वर्णविकारोपदेश नै सिद्ध हुन्छ न कि आदेशोपदेश ।।४४।।

अब उक्त प्रश्नको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) न विकारधर्मानुपपत्तेः ।।४५।।

प्रकृतिको अनुसरण गर्ने जो विकार धर्म हो, त्यो यकारादि वर्णहरूमा सम्भव हुँदैन, द्रव्यगत विकारको समान वर्णविकार यकार आदि वर्णमा सम्भव नभएकाले । जस्तै- सुवर्ण आदि जो प्रकृति हो, त्यसको समानता विकारस्वरूप कुण्डल आदिमा देखिन्छ, रूखहरूमा पनि बीजका केही समानताहरू देखिन्छन् । यस्तो स्थिति इवर्णको विकार यवर्णलाई मान्दा देखिँदैन । त्यसकारण थाहा हुन्छ- गोरूको स्थानमा आएको घोडा कदापि गोरूको विकार हुन सक्तैन । त्यस्तै इवर्णको स्थानमा आएको यकार कदापि इवर्णको विकार हुँदैन ।।४५।।

(मूलम्) इतश्च न सन्ति वर्णविकाराः-

त्यस्तै अरू कारणले पनि वर्णविकारहरू हुँदैनन् भन्ने कथनलाई पुष्ट गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) विकारप्राप्तानामपुनरापत्तेः ।।४६।।

विकृतिलाई प्राप्त गरेका द्रव्यहरू प्रकृतिभावमा पुनरावृत्त हुन सक्तैनन् । अर्थात्- जो विकृत भए, तिनीहरू त्यही स्वरूपमा फर्कन सक्तैनन् । जस्तै- दूधको विकार दही हुन्छ, पुनः त्यो दही दूध हुन सक्तैन । तर यकार आदि वर्णहरू पुनः आफ्ना स्वरूपमा प्राप्त हुन सक्तछन् । जस्तै- दध्यत्र यस्तो प्रयोग गरेपश्चात् पनि 'दधि+अत्र' यस्तो प्रयोग हुन सक्छ । त्यसकारण द्रव्यको समान वर्णविकार सम्भव छैन ।।४६।।

अपुनरापत्ति यो हेतुमा व्यभिचार दोष देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) सुवर्णादीनां पुनरापत्तेरहेतुः ।।४७।।

वर्णविकारको अभाव सिद्ध गर्न जो अपुनरापत्ति यो हेतु बताइयो, त्यो हुन सक्तैन । किनकि त्यसमा अनुमान प्रमाण हुँदैन । जस्तै- सुन आदिका विकारस्वरूप कुण्डल, औंठी आदि पुनः प्रकृतिस्वरूप सुनमा परिणत हुन सक्छन्, अर्थात्- विकाराभावलाई प्राप्त गरेका कुण्डल आदि पुनः प्रकृतिभावमा फर्कन सक्छन् । त्यसकारण जहाँ जहाँ विकारत्व छ, त्यहाँ त्यहाँ अपुनरापत्तिको व्याप्ति सम्भव छैन । जस्तै- दुधको विकार दहीमा विकारत्व छ, तर त्यसमा पुनरापत्ति



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



छैन । सुवर्णको विकार कुण्डलमा अपुनरापत्ति देखिन्छ । यसरी अपुनरापत्ति यो हेतु वर्णविकाराभावकको साधक हुन सक्तैन ।।४७।।

**(मूलम्) न्यभिचारादननुमानम्- यथा पयो दधिभावमापन्नं पुनः पयो भवति किम् ? एवं वर्णनां न पुनरापत्तिः अथ सुवर्णवत् पुनरापत्तिरिति ? सुवर्णोदाहरणोपपत्तिश्च-**

उक्त हेतुमा न्यभिचार दोषभएकाले अनुमान हुँदैन । जस्तै- के दूध दहीमा परिणत भएपश्चात् पुनः दूध हुन्छ ? अर्थात्- हुँदैन । त्यस्तै प्रकारले वर्णहरूको पनि पुनरापत्ति हुँदैन । अब के सुवर्ण जस्तै वर्णको पनि पुनरापत्ति हुन्छ ? भन्ने शङ्काको समाधानमा भनिन्छ अर्थात्- सुवर्णलाई उदाहरणका रूपमा प्रस्तुत गर्दा उपपत्ति पनि हुन सक्तैन । त्यही विषयलाई प्रष्ट गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ ।

**(सूत्रम्) न तद्विकाराणां सुवर्णभावान्यतिरेकात् ।।४८।।**

त्यस्तै अपुनरापत्ति यो हेतु वर्णविकारादेशको साधक हुँदैन । किनकि- सुन आदिका कटक, कुण्डल, आदिमा प्रकृति सुवर्णको अपेक्षा कुनै विलक्षणता देखिँदैन । त्यसैले सूत्रस्थ **अन्यतिरेक** यसको अर्थ अविलक्षण हुन्छ । यसरी सुवर्णलाई उदाहरणको रूपमा लिँदा प्रकृति र विकृतिमा तात्त्विक भिन्नता देखिँदैन । अतः अपुनरापत्ति यस हेतुबाट वर्णमा विकारत्व सिद्ध हुँदैन ।

**[7]वर्णत्वान्यतिरेकवद् वर्णविकाराणामप्रतिषेधः**

**सामान्यवतो धर्मयोगो न सामान्यस्य-**

अरू कारणले पनि वर्णहरूको उपपत्ति सम्भव छैन, त्यसैले वर्णविकारको खण्डनमा अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नित्यत्वेऽविकारादनित्यत्वे च अनवस्थानात् ।।४९।।**

वर्णहरूको नित्यतालाई स्वीकार गरेको पक्षमा वर्णविकार हुन सक्तैन । त्यस्तै तिनीहरूको अनित्यतालाई मान्ने हो भने प्रतिक्षण विनाश हुन्छ । त्यसकारण अनवस्था देखिन्छ । अतः कुन वर्णको विकारलाई स्वीकार गर्ने ? त्यसकारण वर्णविकार सिद्ध हुन सक्तैन ।।४९।।

---

7 *यी दुई सूत्र न्यायसूचीनिवन्धमा पाइदैनन् । त्यसैले- स्वामी द्वारिकादास शास्त्रीले सम्पादान गरेको पुस्तकको टिप्पणीमा उल्लेख छ- सूत्रद्वयं यद्यपि न्यायसूचीनिवन्धे नोपलभ्यते इति, तात्पर्यटीका ऽसम्मतिः स्पष्टं प्रतिभाति, तथापि वार्तिककृता सूत्रद्वयस्यापि व्याख्यानादस्माभिरिदं स्वीकृतम् । (पृ. १६३ प्रकाश बौद्ध भारती ग्रन्थमाला ११)*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(मूलम्) नित्यपक्षे तु तावत्समाधिः-

वर्णहरूलाई नित्य मानेको पक्षमा वर्णनिष्ठ विकारत्वको समाधान गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) नित्यानामतीन्द्रियत्वात् तद्धर्मविकल्पाच्च वर्णविकारणामप्रतिषेधः ।।५०।।

सूत्रस्थ धर्मविकल्पको अर्थ पदार्थगत धर्मका नाना विकल्पहरू भएकाले नित्यपदार्थका अनेकधर्महरू हुन्छन् भन्ने हुन्छ, जस्तै- अकाश, काल आदि । यस्ता यी नित्यपदार्थहरू अतीन्द्रिय हुन्छन्, अर्थात्- इन्द्रियबाट ग्राह्य हुँदैनन् ।

त्यस्तै- सूत्रस्थ चकारबाट इन्द्रियग्राह्य नित्य गोत्व, मनुष्यत्व आदिको ग्रहण हुन्छ । यस किसिमले जसरी धर्मका भेदहरू छन् त्यसैले केही नित्यपदार्थहरूमा विकारत्वको उपपत्ति सम्भव नभए पनि इन्द्रियग्राह्य नित्यगोत्व, मनुष्यत्व आदिको समान नित्यवर्णहरूमा विकारत्व सम्भव छ, त्यसकारण वर्णविकारको निषेध गर्नु उपयुक्त देखिँदैन, यसरी वर्णहरूलाई नित्य स्वीकार गरेको पक्षमा वर्णविकारोपदेश सिद्ध हुन सक्तछ ।।५०।।

पूर्वोक्त प्रकारले वर्णहरूलाई नित्य मानी तिनीहरूको प्रकृति-विकृतिभाव स्वीकार गर्नु उचित देखिँदैन । त्यस्तो स्थितिमा विरूद्ध हेत्वाभास हुन्छ । किनकि जो कार्य हुन्छ, त्यो नित्य हुन सक्तैन । जो नित्य हुन्छ, त्यो कार्य हुन सक्तैन । त्यसैले अनित्यत्ववादीका पक्षमा समाधान प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको अवतरण हुन्छ-

(सूत्रम्) अनवस्थायित्वे च वर्णोपलब्धिवत्तद्विकारोपपत्तिः ।।५१।।

वर्णहरूको स्थिति नभए तापनि श्रोत्रेन्द्रियबाट तिनीहरूको साक्षात्कार जसरी हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले अनित्य वर्तमानमा नभएका वर्णहरूको विकारको उपपत्ति सम्भव छ । यो असदुत्तर जातिवादीको समाधान हो । जसको खण्डन यस सूत्रको भाष्यमा गरिएको छ ।।५१।।

अब वर्णोपब्धि यस हेतुबाट वर्णविकारको सिद्धि सम्भव छैन भन्ने विषयलाई प्रतिपादन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) विकारधर्मित्वे नित्यत्वाभावात् कालान्तरे विकारोपपत्तेश्च अप्रतिषेधः ।।५२।।

पूर्वोक्त सूत्रद्वयमा वर्णविकारको प्रतिषेध कुनै पनि प्रकारले हुन सक्तैन भनी प्रतिपादन गरियो, त्यसको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ- वर्णहरूमा विकारधर्मितालाई स्वीकार गर्ने हो भने त्यस्ता विकारधर्मी वर्णहरू नित्य हुन सक्तैनन् । त्यसकारण पूर्वसूत्रमा वर्णविकारको निषेध हुँदैन भनी जो बताइयो, त्यो विकारधर्मी वर्णमा नित्यत्व सम्भव नभएकाले युक्तियुक्त छैन । त्यस्तै प्रकारले वर्णलाई नित्य मानेको पक्षमा स्थितिकालदेखि भिन्नकालमा विकार सम्भव नभएकाले त्यसको प्रतिषेध हुँदैन । त्यसकारण वर्णहरू नित्य छन् भनी



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सिद्ध गर्न माथि जे प्रयत्न गरियो त्यो पनि युक्तिसम्मत देखिँदैन । किनकि कालान्तरमा अर्थात्- पूर्ववर्णको निवृत्तिपश्चात् विकारको उपपत्ति सम्भव हुँदैन । जस्तै- दुध नष्ट भएपछि दही उत्पन्न हुँदैन । तर वर्णको विषयमा दध्यत्र यस प्रयोगमा इकारको नाश भएपछि नै त्यसको ठाउँमा यकार हुन्छ । यसरी वर्णविकार सम्भव नहुने कुरो स्पष्ट छ । त्यसकारण पूर्वोक्त किसिमले वर्णविकार सिद्ध हुन सक्तैन ।।५२।।

**(मूलम्) इतश्च वर्णविकारानुपपत्तिः-**

यस कारणले पनि वर्णविकारको उपपत्ति सम्भव छैन, जसको उपपादन गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रकृत्यनियमाद् वर्णविकाराणाम् ।।५३।।**

वर्णविकारहरूमा प्रकृतिको जो नियम हो त्यो नभएकाले त्यसको प्रतिषेध हुन सक्तैन । जस्तै दूध दहीको नै प्रकृति हुन्छ, दही चाहिँ दूधको विकृति । यसप्रकार वर्णहरूको विकारको नियम हुँदैन । दध्यत्र यस प्रयोगमा 'इ' यो वर्ण य को प्रकृति हुन्छ विध्यति यहाँ सम्प्रसारणस्थलमा इकार नै विकृति हुन्छ । यसरी वर्णहरूमा प्रकृतिको नियम नभएकाले वर्णविकारको उपपत्ति हुँदैन ।।५३।।

उक्त प्रकृतिनियमको कारण वर्णविकार सम्भव नभएकाले छलद्वारा पूर्वपक्षीको मतमा सूत्रकार आपत्ति देखाउँदै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनियमे नियमत्वानियमः ।।५४।।**

प्रकृत्यनियम जो माथि बताइयो, त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन । किनकि प्रकृत्यनियम नै नियम भएकाले । यहाँ विचारणीय के छ भने प्रकृत्यनियम निश्चित नै हुन्छ भन्ने यस्तो नियमको उपलब्धि भएको कारण प्रकृत्यनियम अनिष्टकारी हुँदैन । त्यसैले जो प्रकृति हुन्छ, त्यो विकृति हुँदैन । जो विकृति हुन्छ, त्यो प्रकृति हुँदैन । यसरी प्रकृतिको अनियम पनि निश्चित नियम नै हुन्छ ।।५४।।

उक्त पूर्वपक्षीको शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नियमानियमविरोधादनियमे नियमाच्च अप्रतिषेधः ।।५५।।**

नियम र अनियमको एक आपसमा विरोध भएको कारण प्रकृत्यनियममा नियम स्वीकार गरे तापनि प्रकृत्यनियमको निषेध हुँदैन । अर्थात्- नियम छ भन्नु कुनै विषयविशेषको स्वीकार हो भने नियम छैन भन्नु नियमको निषेध हो । यसरी स्वीकृत भावपदार्थ तथा त्यसको निषेध यी दुवैको बीचमा परस्पर विरोध भएका कारण नियम तथा अनियमको एकै आश्रयता हुँदैन । एतावता अनियमस्वरूप जो पदार्थ हो, त्यसको निषेध युक्तिसङ्गत देखिँदैन, किन्तु नियमशब्दबाट निर्दिष्ट पदार्थ नियमित भएकाले नियमशब्दको नै प्रयोग उपयुक्त



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



छ । अतः प्रकृत्यनियम नियमित हुन्छ भन्दै गरिएको अनियमको जो निषेध हो, त्यो युक्तियुक्त छैन ।।५५।।

**(मूलम्) न चेयं वर्णविकारोपपत्तिः परिणामात् कार्यकारणभावाद् वा, किं तर्हि ?-**

यसरी वर्णविकारको जो सिद्धि हो, त्यो न परिणामवाट सम्भव छ अथवा न कार्यकारणभाववाट नै, जसले गर्दा वर्ण विकारशब्द प्रवृत्त होस् र पूर्ववर्णको नाश नभएकाले वर्णहरूमा नित्यत्वको आपत्ति आउनसकोस् / एतावता वर्णविकार शब्दको जो प्रयोग हो, त्यसको प्रवृत्तिमा कारण के हुन सक्तछ ? भन्ने शङ्का हुन्छ । त्यसको समाधान गर्न सिद्धान्ती यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) गुणान्तरापत्त्युपमर्दह्रासवृद्धिश्लेशश्लेषेभ्यस्तु-विकारोपपत्तेर्वर्णविकाराः ।।५६।।**

१. गुणान्तरापत्ति २. उपमर्द ३. ह्रास ४. वृद्धि र ५. श्लेष- यी विकारहरू वर्णहरूमा देखिन्छन् । त्यसकारण वर्णहरूमा विकारको उपपत्ति सम्भव छ । अतः सूत्रमा वर्णविकारहरू निर्दिष्ट छन् । यसरी वर्णविकारको व्यवहार प्रवृत्त हुन्छ । त्यसमा गुणान्तरापत्ति भनेको उदात्त आदि गुणहरूको प्राप्ति, यसको भेद प्रतीत हुँदैन उच्चारणवाट मात्र थाहा हुन्छ । एउटा स्वरूपको निवृत्ति भएपछि अर्को स्वरूपमा प्राप्त हुनु नै उपमर्द हुन्छ, जस्तै- "प्रत्येक" यहाँ प्रति यसमा 'इ' को निवृत्ति पश्चात् यकारको उत्पत्ति नै उपमर्द हो । त्यस्तै ह्रास भनेको न्यूनता हुनु, जस्तै- "चित्रगु" यहाँ दीर्घको ह्रस्व हुन्छ, त्यस्तै अन्यत्र पनि, त्यस्तै-वृद्धि हुनु ह्रस्वको दीर्घ हुन्छ, यी दुवैको प्लुत पनि हुन्छ, यसरी वर्णको वृद्धि भएको यत्र तत्र पाइन्छ । लेश भनेको अपेक्षाकृत वर्णको लाघव हो । जस्तैः अस्धातुको प्रथमपुरूषको द्विवचनमा "श्नसोरल्लोप" यो सूत्रले अकारको लोप भएपछि स्तः यस्तो लाघव देखिन्छ । यो नै लाघवको उदाहरण हो । त्यस्तै प्रकारले श्लेष भनेको आगम हो, जस्तै- "रामाणाम्" यहाँ **ह्रस्वन्नद्यापो नुट्** यस सूत्रले नुट् आगम हुन्छ । शास्त्रमा निर्दिष्ट यी कारणहरू भएकाले वर्णविकारहरू छन् भन्ने व्यवहार उपपन्न हुन्छ । यिनीहरू नै आदेश हुन्छन् । यसरी विकारहरू यदि सिद्ध हुन्छन् भने वर्णविकारहरू पनि सिद्ध हुनुमा कुनै आपत्ति छैन ।।५६।।

*इत्यष्टादशभिः सूत्रैः शब्दपरिणामप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार उक्त अठार सूत्रहरूबाट शब्दपरिणाम प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

पदार्थोपस्थापक पदहरू नै हुन्छन् न कि वर्णहरू । अतः क्रमप्राप्त पदलक्षणप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ते विभक्त्यन्ताः पदम् ।।५७।।**

सूत्रस्थ तत्पदले वर्णहरूलाई लिइन्छ । यसरी वर्णहरू जब सुप्तिङ् विभक्ति अन्तमा भई प्रयुक्त हुन्छन्, तब तिनीहरू पदसंज्ञक हुन्छन् । किनभने



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



विभक्त्यन्त नभई वर्णहरू पद हुन सक्तैनन् । त्यसैले 'सु औ जस्' आदि र 'तिप् तस् झि' आदि विभक्त्यन्त भएका रामः पचति आदिलाई पद भनिन्छ ।।५७।।

**(मूलम्) पदेनार्थसम्प्रत्यय इति प्रयोजनम्, नामपदं चाधिकृत्य परीक्षा, गौरिति पदं स्वाल्विदमुदाहरणम् ।**

अब नामिकी र आख्यातिकीका भेदले दुई प्रकारका विभक्ति हुन्छन्, जसको आधारमा नामपद र धातुपद गरी दुई प्रकारका पदहरू निर्दिष्ट छन् । यसको फल चाहिँ पदसँग पदोपस्थापित अर्थको सम्यग् ज्ञान हुनु हो । त्यसको नामपदलाई उद्देश्य गरेर विचार शुरू हुन्छ, जसको उदाहरण 'गो' यो पद हुन्छ ।

एवं क्रमले पदको निरूपण गरिसकेपछि पदार्थको स्वरूप बताउँन सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदर्थे व्यक्त्याकृतिजातिसन्निधावुपचारात् संशयः ।।५८।।**

सूत्रस्थ तदर्थ यो पदको पदार्थ अर्थ हुन्छ, अब यहाँ विचारणीय के छ भने जे जति पदार्थविषयक विचार हुन्छ, त्यो संशयपूर्वक नै हुन्छ । त्यस विषयमा गाई आदि जुन पदहरू छन्, ती गाई आदि व्यक्ति त्यसका गलमाला पुच्छर स्थूलता कृशता आदि आकृति र सम्पूर्ण गाई आदि व्यक्तिमा वर्तमान गोत्व आदि जाति र तिनीहरूको सन्निधि भएको स्थितिमा गाई आदि पदको अर्थ व्यक्ति हो ? आकृति हो ? अथवा जाति हो ? भन्ने यस्तो सन्देह हुन्छ । अर्थात्- गाई पदका निर्दिष्ट तीन ओटा अर्थहरूमध्ये कुन अर्थ हो ? अथवा के तीनै ओटा अर्थ हुन सक्छन् ? भन्ने सन्देह हुन्छ ।।५८।।

**(मूलम्) शब्दस्य प्रयोगसामर्थ्यात् पदार्थावधारणम्, तस्मात्-**

उक्त प्रकारले पदको अर्थको विषयमा शङ्का उत्पन्न भए पछि त्यस सम्बन्धमा पूर्वपक्षीको विचारलाई बताउँन भाष्यमा भनिन्छ,- गाई आदि जुन शब्दहरू छन्, तिनको प्रयोगको सामर्थ्यको कारण पदार्थको निश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ । त्यसकारण जुन अर्थमा शब्दको प्रयोग हुन्छ, त्यसैलाई उद्देश्य गरेर त्यही शब्दको व्यवहार हुन्छ । एवं क्रमले प्रयुक्त शब्दको त्यो नै अर्थ हुन्छ, अर्थात्- गाईशब्दको प्रयोगबाट भैसी अर्थको निश्चय हुँदैन, गाई यस्तो अर्थको नै निश्चय हुन्छ । यसरी शब्दहरूको व्यक्तिमा प्रयोग भएकाले व्यक्ति नै पदार्थ हुन्छ भन्ने व्यक्तिपदार्थवादी बौद्धहरूको मत प्रस्तुत गर्न महर्षि गौतम अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) याशब्दसमूहत्यागपरिग्रहसङ्ख्यावृद्ध्यपचयवर्णसमासानुबन्धनां व्यक्तावुपचाराद् व्यक्तिः ।।५९।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



व्यक्ति नै पदार्थ हो । किनकि या यस शब्दको समुदाय, त्याग, परिग्रह, संख्या, वृद्धि अपचय, वर्ण, समास र अनुबन्ध यी शब्दहरूको व्यक्तिमा प्रयोग भएकाले व्यक्ति नै पदार्थ हुन्छ । जस्तै- गाई व्यक्ति अनेक भएकाले जो गाई व्यक्ति वस्तु छ, जो गाई व्यक्ति वस्छ, दुःखी हुन्छ, यस्तो व्यवहारमा या यस शब्दको प्रयोग देखिन्छ, त्यो गाईको समुदायलाई लिएर । अतः व्यक्ति नै पदार्थ हुन्छ । त्यस्तै निर्दिष्ट त्याग, परिग्रह आदि पनि गाई व्यक्तिलाई लिएर हुने भएकाले बौद्धहरू व्यक्ति नै पदार्थ हो भनी स्वीकार गर्दछन् ।।५८।।

उक्त व्यक्तिपदार्थवादको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न तदनवस्थानात् ।।६०।।**

व्यक्तिमात्र पदार्थ हुन सक्तैन । यहाँ तत्पदले व्यक्तिको ग्रहण हुन्छ । यसरी अनवस्था दोष भएकोले शब्दवाच्य केवल व्यक्ति हुँदैन । त्यसमा अनवस्था भनेको व्यभिचारदोष हो । शक्तिग्रह नभई पदबाट मात्र पदार्थोपस्थिति सम्भव छैन । अनन्त व्यक्तिहरूमा शक्तिग्रह हुन सक्तैन । एकव्यक्तिमा शक्तिग्रहद्वारा त्यसदेखि भिन्न व्यक्तिस्वरूप पदार्थको उपस्थिति हुँदैन । त्यस्तो स्वीकार गर्ने हो भने शक्तिग्रह र शाब्दबोधको बीचमा जो कार्यकारणभाव हो, त्यो सम्भव छैन, व्यभिचार भएकाले । यसरी व्यक्तिलाई पदवाच्य अर्थ स्वीकार गर्दा व्यवस्था हुन सक्तैन । त्यसकारण व्यक्तिपदार्थवाद युक्तिसम्मत देखिँदैन ।।६०।।

**(मूलम्) यदि व्यक्तिः पदार्थः कथं तर्हि व्यक्तावुपचार इति निमित्तादतद्भावेऽपि तदुपचारः । दृश्यते खलु-**

पदवाच्य पदार्थ यदि व्यक्ति हुँदैन भने व्यक्तिमा शब्दप्रयोग कसरी सम्भव छ ? भन्ने जिज्ञासामा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- शब्दवाच्य व्यक्तिस्वरूप अर्थ नभए तापनि सहचरण आदि निमित्तवशात् त्यो अर्थमा त्यो शब्दको प्रयोग देखिन्छ । अतः त्यो विषयलाई उदाहरणपूर्वक निरूपण गर्न महर्षि गौतम अग्रिम सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सहचरणस्थानतादर्थ्यवृत्तमानधारणसामीप्ययोगसाधनाऽधिपत्येभ्यो ब्राह्मणमञ्चकटराजसक्तुचन्दनगङ्गाशाटकान्पुरुषेष्वतद्भावेऽपि तदुपचारः ।।६१।।**

सूत्रस्थ सहचरण= साथमा हुनु, तादर्थ्य= उसका लागि, वृत्त=आचरण, धारण=तौल, योग=सम्बन्ध र आधिपत्य= स्वामित्व यस्तो अर्थ हुन्छ । तत्पश्चात् सूत्रार्थ हुन्छ- ती ती शब्दहरूबाट वाच्य व्यक्तिस्वरूप पदार्थ नभए तापनि १.सहचरण, २.स्थान, ३.तादर्थ्य, ४.वृत्त, ५.मान, ६.धारण, ७.सामीप्य, ८.योग, ९.साधन र १०. आधिपत्य यी निमित्तहरूबाट १.ब्राह्मण, २.मञ्च, ३.गुन्द्री, ४.राजा,



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



५.सातु, ६.चन्दन, ७.गङ्गा, ८.साडी, ९.अन्न र १०. पुरूषव्यक्तिहरूमा उक्त शब्दहरूको व्यवहार हुन्छ । जस्तै- यष्टिकां भोजन अर्थात् 'लौरालाई भोजन गराऊ' यस वाक्यमा यष्टिशब्दको वाच्यार्थ ब्राह्मण नभए तापनि सहचरणको कारण लौरोसहित जो ब्राह्मण हो, त्यसलाई भोजन गराऊ भन्ने यस्तो लाक्षणिक प्रयोग हुन्छ । त्यस्तै "मञ्चाः क्रोशन्ति" अर्थात्- कुर्सीहरू चिल्लाउँछन् यस्तो वाक्यमा स्थानको कारण कुर्सीमा बसेका मनुष्यहरू चिल्लाउँछन् भन्ने लाक्षणिक प्रयोग हुन्छ, त्यस्तै पराल एकत्र भएको अवसरमा यो केका लागि भन्दा तादर्थ्यवशात् "गुन्द्री बनाउँछ" भन्ने यस्तो प्रयोग लोकमा देखिन्छ, एवं क्रमले अन्यत्र पनि बुझ्नुपर्दछ, । तसर्थ ती ती शब्दहरूको वाच्य अर्थ नभए तापनि तत्तत्शब्दको प्रयोग उपर्युक्त प्रकारले जसरी हुन्छ, त्यस्तै प्रकृतमा गौ यो शब्द जातिको वाचक भए तापनि सहचरणको माध्यमले अथवा सम्बन्धको कारण गोव्यक्तिमा पनि व्यवहार हुन्छ । त्यसकारण व्यक्तिमात्र शब्दवाच्य पदार्थ हुँदैन ।।६१।।

**(मूलम्) यदि गौरित्यस्य पदस्य न व्यक्तिरर्थः अस्तु तर्हि-**

'गाई' यस पदको यदि व्यक्ति अर्थ हुँदैन भने आकृति नै त्यसको अर्थ होस् भन्ने जो आकृतिपदार्थवादीहरूको मत हो, त्यसको प्रतिपादन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) आकृतिस्तदपेक्षत्वात् सत्त्वव्यवस्थानसिद्धेः ।।६२।।**

सूत्रस्थ-सत्वपदको अर्थ गाई आदि प्राणी हुन्छ । यसरी यस सूत्रको अर्थ हुन्छ- गाई आदि शब्दवाच्य पदार्थ आकृति हुन्छ । किनकि यो प्राणी गाई हो, यो प्राणी घोडा हो, यस प्रकारको द्रव्यको जो व्यवस्था हो, त्यसको सिद्धि र तत्तत् शब्द विषयकव्यवहार त्यो पनि आकृतिको अपेक्षाको आधारमा सम्भव भएकाले, अर्थात्- आकृतिको अधीन भएकाले । जस्तै- यो मान्छे हो गाई होइन त्यसको आकार खुट्टा टाउको आदि शारीरिक आकृतिविशेष भएको कारण यस्तो जो व्यवहार हो, त्यो आकृतिको अधीन भई हुन्छ भन्ने विषय सर्वथा स्पष्ट छ । त्यसप्रकारले उक्त व्यवहारको जो व्यवस्था छ, त्यसको प्रयोजक आकृति नै हुन्छ । अतः गाई आदि शब्दको आकृति नै अर्थ हुन्छ भनी आकृतिपदार्थवादीहरू स्वीकार गर्छन् ।।६२।।

**(मूलम्) अस्तु तर्हि जातिः पदार्थः-**

पूर्वसूत्रको भाष्यमा आकृतिपदार्थवादको खण्डन भइसकेको छ । त्यसकारण अब यदि आकृति पदार्थ हुन सक्तैन भने नहोस्, त्यसो भए कसलाई पदार्थ मान्ने त ? भन्दा गाई आदिमा रहने अनुगतधर्म गोत्व आदि जाति नै गाई आदि शब्दको अर्थ हुन्छ । अतः त्यस विषयलाई निरूपण गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(सूत्रम्) व्यक्त्याकृतियुक्ते ऽप्यप्रसङ्गात् प्रोक्षणादीनां मृद्गवके जातिः ।।६३।।**

व्यक्ति र गलमाला आदि आकृतिले युक्त भए तापनि माटाले बनेको गाईमा "गाईको प्रोक्षण गर, गाईको दान गर" भन्ने यस्तो शास्त्रविधान हुँदैन । त्यस्तो स्थलमा गोशब्दको वाच्यर्थ व्यक्ति वा आकृति मान्दा अव्याप्ति हुन्छ, अर्थात् माटो निर्मित गाइमा उक्त लक्षणको प्राप्ति हुँदैन । त्यसकारण गोशब्दको अर्थ व्यक्ति वा आकृति हुन सक्तैन, अपि तु गाई आदि शब्दको अर्थ गोत्व आदि जाति नै मान्नुपर्दछ भन्ने जातिपदार्थवादी मीमांसकहरू भन्दछन् ।।६३।।

उक्त प्रकारले जातिपदार्थवादीहरूको जो मत हो, त्यसको खण्डन गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) न आकृतिव्यक्त्यपेक्षत्वाज्जात्यभिव्यक्तेः ।।६४।।**

जाति नै पदार्थ हुन्छ भन्ने जो कथन हो, त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन । किनकि गोत्व आदि जातिमा जो प्रत्यक्षयोग्यता छ, त्यो व्यक्ति र आकृतिको अधीन हुन्छ, केवल जातिपदार्थको भान हुन सक्तैन । अर्थात्- व्यक्ति र आकृतिविना गोत्व आदि जातिको मात्र भान असम्भव छ, त्यसकारण जातिमात्र पदार्थ हुँदैन ।।६४।।

**(मूलम्) न वै पदार्थेन न भवितुं शक्यम् । कः खलु इदानीं पदार्थ इति ?-**

पूर्वोक्त प्रकारले पदार्थ जाति, व्यक्ति र आकृति कुनै पनि हुँदैन । अतः पदार्थ हुन सक्तैन भन्ने यस्तो कथन उपयुक्त देखिँदैन । त्यसैले अब जिज्ञासा हुन्छ, पदार्थ के हो ? जसको समाधान गर्दै सूत्रकार पदार्थप्रतिपादक सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः ।।६५।।**

शब्दवाच्य व्यक्ति, आकृति र जाति यी तीनै हुन्छन् । त्यसकारण यी तीनै तत्त्व जसमा सम्मिलित हुन्छन्, त्यो नै पदार्थ हुन्छ । यसरी व्यक्तिमात्र आकृतिमात्र वा जातिमात्र पदार्थ हुँदैन । जाति र आकृतिले युक्त जो व्यक्ति हो, त्यसैलाई नैयायिकहरू पदार्थका रूपमा स्वीकार गर्छन् । उक्त जाति आदि तीनै तत्त्वमा एउटै शक्तिको लाभ होस् भन्नका लागि **पदार्थः** यस्तो एकवचनान्त प्रयोग गरिएको हो । सूत्रस्थ 'तु' यस शब्दको विशेषण अर्थ हुन्छ । त्यसैले जाति आदि कहिँ व्यक्तिको विशेषण हुन्छ, कहिँ जातिप्रधान विशेष्य हुन्छ, अनि व्यक्ति र आकृति अङ्ग हुन्छन् । यसरी पदार्थको जो अङ्ग र अङ्गी हो त्यसको निरूपण गरी विशेषण अर्थलाई बुझाउन सूत्रमा 'तु' शब्दको प्रयोग गरिएको हो ।।६५।।

**(मूलम्) कथं पुनर्ज्ञायते- नानाव्यक्त्याकृतिजातय इति ? लक्षणभेदात् । तत्र तावत्-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



गाई आदि व्यक्ति त्यसको आकृति र गोत्वआदि जाति यी तीन भिन्न-भिन्न हुन्छन् भन्ने कसरी थाहा हुन्छ ? यस्तो शङ्काको उत्तर दिँदै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- उक्त तीनै ओटाका लक्षणहरू भिन्न-भिन्न भएकाले । त्यसमा क्रमप्राप्त पहिलो व्यक्तिको लक्षण बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) व्यक्तिर्गुणविशेषाश्रयो मूर्तिः ।।६६।।**

रूप, रस आदि विशेषगुणको आश्रय जो मूर्त द्रव्य हुन्छ, त्यसैलाई व्यक्ति भनिन्छ । त्यसैले जो व्यज्यते = प्रकाश्यते यस्तो निर्वचन अनुसार जो प्रकट हुन्छ त्यो नै व्यक्ति हुन्छ, अर्थात्- इन्द्रियद्वारा ग्रहणयोग्य हुनु नै व्यक्तिपदको अर्थ हुन्छ । यसरी सबै द्रव्यको व्यक्ति हुँदैन । जुन विशेषगुण रूप, रस आदिको आश्रय हुन्छ, त्यो नै व्यक्तिपदार्थ हुन्छ ।।६६।।

अब क्रमप्राप्त आकृतिको लक्षण प्रस्तुत गर्न सूत्रकार यो सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) आकृतिर्जातिर्लिङ्गाख्या ।।६७।।**

जाति नै लिङ्ग हुन्छ, अर्थात्- जाति नै कारण हुन्छ, जसको यस्तो गोत्व आदि जातिको ग्रहणमा जो कारण हुन्छ त्यसैलाई आकृति भनिन्छ । यसरी जातिको बोधिका आकृति हुन्छ । त्यसैले गाई आदिको संस्थानविशेष जो स्वरूप छ, त्यो नै आकृतिविशेष हुन्छ । त्यसबाट गोत्वादि जातिविषयक ज्ञान हुन्छ । अतः गोत्व आदि जातिविषयक ज्ञानका प्रति गाई आदि प्राणीका अवयवशेष जो आकृति हो, त्यो जातिको कारण हुन्छ । अतः जाति ग्रहणको कारण नै आकृतिको लक्षण हुन्छ ।।६७।।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त जातिको स्वरूप निरूपण गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) समानप्रसवात्मिका जातिः ।।६८।।**

जो भिन्न-भिन्न अधिकरण भएका गाई आदि व्यक्तिहरू छन्, त्यसमा जसलाई लिएर समानबुद्धि उत्पन्न हुन्छ, त्यसलाई प्रकृतमा जाति भनिन्छ । यसमा विचारणीय के छ भने परस्परमा भिन्न-भिन्न गाई आदि व्यक्तिहरूमा जसको प्रभावले यो गाई हो, यो पनि गाई हो यस्तो समानप्रकारको बुद्धि उत्पन्न हुन्छ, त्यस्तो तत्त्व नै जाति हो । त्यसमा गोत्व आदि जाति भिन्नभिन्न गाई आदि व्यक्तिहरूमा विद्यमान छ । त्यसकारण गोत्व आदि जाति गाई आदि व्यक्तिहरूमा समानरूपले रहेको छ । अर्थात्- भिन्नभिन्न सकल गाई आदि व्यक्तिहरूमा गोत्व आदि प्रकारक समानविषयक ज्ञानलाई उत्पन्न गर्ने जो बुद्धि हो त्यो नै जातिपदार्थ हो भन्दै महर्षि गौतम जातिको लक्षण स्पष्ट गर्नुहुन्छ । यसरी न्यायमतानुसार व्यक्ति, आकृति र जाति यिनीहरू सम्मिलित स्वरूप नै पदार्थ हो भन्ने विषय युक्तिपूर्वक पुष्ट हुन्छ ।।६८।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



इति द्वादशभिः सूत्रैः शब्दशक्तिपरीक्षाप्रकरणम्

यस प्रकार बाह्र सूत्रहरूबाट शब्दशक्तिको परीक्षा प्रकरण पूरा हुन्छ ।

इति शुभ भूयात्



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# विषयावली

तेस्रो अध्यायको पहिलो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू १५२-१८६

२०४. आत्मा आदि प्रमेयहरूको परीक्षा
२०५. इन्द्रियभिन्न आत्माको सिद्धिमा प्रमाण
२०६. देह आदिमा चैतन्यको निषेध
२०७. नित्य आत्माको सिद्धिमा आपत्तिप्रदर्शन र त्यसको परिहार
२०८. शरीर आदि भिन्न आत्माको स्थापना
२०९. नेत्रद्वयको विचार र त्यसको खण्डन
२१०. इन्द्रियान्तरविकारहेतुद्वारा आत्माको सिद्धि र त्यसको खण्डन
२११. स्मृतिमा आत्मगुणत्वको स्थापना
२१२. मनलाई आत्मा मान्ने पक्षको उपस्थापन र त्यसको खण्डन
२१३. आत्मा भिन्न मनको अस्तित्वको स्थापना
२१४. आत्मामा नित्यत्व र अनित्यत्वको शङ्का
२१५. त्यसको सयुक्ति निराकरण
२१६. आत्मा अनादि नहुनुमा आपत्ति प्रदर्शन र त्यसको खण्डन
२१७. प्राग्जन्मको सिद्धि र त्यसबाट आत्मामा अनादित्वको निर्णय
२१८. वीतरागको लक्षण र पूर्वजन्मको विचार
२१९. पुनः चार्वाक आदिको शङ्का र त्यसको न्यायमतानुसार समाधान
२२०. शरीरको परीक्षा
२२१. शरीरमा पार्थिवत्वको विचार
२२२. त्रिप्रकृतिक शरीरको विचार
२२३. भूतद्रव्यचतुष्टयवादीको मतानुसार शरीरको उत्पत्ति
२२४. पाञ्चभौतिकवादीहरूको मतानुसार शरीरको विचार र त्यसको खण्डन
२२५. शरीर पार्थिव हो भन्ने कथनमा श्रुतिप्रमाण
२२६. इन्द्रियहरूको विचार
२२७. अभौतिकवादी साङ्ख्यहरूको मत र त्यसको खण्डन
२२८. इन्द्रियहरूमा भौतिकत्वको स्थापना
२२९. चक्षुका किरणहरूको अनुमानद्वारा सिद्धि
२३०. चक्षुका किरणहरूको प्रत्यक्ष नुहुनुमा बीज

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

३३१. प्रत्यक्षका लागि उपयोगी तत्त्वहरू
३३२. चक्षुमा अद्भूत रूपादिको अभाव
३३३. प्रकारान्तरले इन्द्रियहरूमा भौतिकत्वको विचार
३३४. चक्षुरश्मिको अनुपलब्धिमा कारण
३३५. उपलब्धिका कारणहरू
३३६. अप्राप्यकारी इन्द्रियवादीहरूको मत
३३७. उक्त मतको खण्डन र इन्द्रियहरूमा प्राप्यकारित्वको स्थापना
३३८. पदार्थको स्वभाव
३३९. इन्द्रियहरूमा नानात्वको विचार
३४०. इन्द्रिय एकत्ववादीको मत र त्यसको खण्डन
३४१. पञ्चेन्द्रियवादको विचार र त्यसको खण्डन-मण्डन
३४२. युक्तिपूर्वक पञ्चेन्द्रियवादको स्थापना
३४३. इन्द्रियहरूमा पञ्चभूतात्मकताको निर्णय
३४४. पृथिवी आदि द्रव्यमा सबै गुणको एक वा अनेक विशेष गुणहरूको विचार
३४५. पृथिवी आदि द्रव्यमा रूप, रस आदिको सम्बन्धविचार
३४६. एकगुणव्यवस्थावादीको मत र त्यसको खण्डन
३४७. गुणको प्राधान्य-अप्राधान्यको समीक्षा
३४८. घ्राण, रसना आदि इन्द्रियमा पार्थिव, जलीय आदिको विवेचना
३४९. घ्राण आदि इन्द्रियहरूमा गन्ध आदिको अभावको शङ्का र त्यसको खण्डन
३५०. पृथिवी आदि द्रव्यमा गन्ध आदि गुण हुनु र नहुनुको विशेष विचार ।

**तेस्रो अध्यायको दोस्रो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू** **१८७-२१९**

३५१. बुद्धिको विचार
३५२. बुद्धिमा नित्यत्व र अनित्यत्वको संशय
३५३. बुद्धिमा अनित्यत्वको प्रतिपादन
३५४. साङ्ख्यमतानुसार बुद्धिमा नित्यत्वको शङ्का र त्यसको न्यायमतानुसार खण्डन
३५५. प्रत्यभिज्ञानको आवश्यकता
३५६. वृत्ति र वृत्तिमान्को भिन्नता
३५७. वृत्ति र वृत्तिमान्मा नानात्वको विचार र मनमा अणुत्वको स्थापना
३५८. मनलाई व्यापक मान्दा आपत्ति प्रदर्शन
३५९. मनको धर्म ज्ञान हुन नसक्नुमा युक्ति

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

३६०. पदार्थक्षणिकवादी र विनाशवादी बौद्धहरूको विचार र त्यसको साङ्ख्यमतानुसार खण्डन
३६१. सिद्धान्तीद्वारा उक्त बौद्धमतको खण्डन
३६२. परिणामवादी साङ्ख्यहरूको शङ्का
३६३. उक्त शङ्काको परिहार
३६४. कार्यकारणभावको समीक्षा र बौद्धको क्षणभङ्गवाद र साङ्ख्यको परिणामवादको खण्डन र न्यायमतको स्थापना
३६५. बुद्धिमा आत्मगुणत्वको शङ्का र त्यसको परिहार
३६६. इन्द्रिय र विषयको गुण ज्ञान नहुनुमा कारण
३६७. मनको गुण ज्ञान नहुनुमा कारण
३६८. पुनः ज्ञान आत्माको पनि गुण हुन नसक्ने भन्ने पूर्वपक्षीको शङ्का र त्यसको समाधान
३६९. सप्रमाण ज्ञानमा आत्मगुणत्वको स्थापना
३७०. ज्ञानमात्रका प्रति मनको सम्बन्ध आवश्यक
३७१. पुनः प्रकारान्तरले ज्ञानमा आत्मगुणत्वको निषेध र त्यसको निराकरण
३७२. एकै कालमा स्मृतिहरू नहुनुका कारणहरूको निर्देश र त्यसको खण्डन-मण्डन
३७३. अन्तशरीरवृत्तित्वहेतुमा दोषको उपस्थापन र उक्त दोषको उद्धार
३७४. आत्माका प्रदेशसँग मनको सन्निकटको सम्भावना र त्यसको पनि खण्डन
३७५. आत्मप्रदेश र मनःसंयोगका निमित्तहरूको उपपादन र त्यसको खण्डन
३७६. स्मृतिका अन्य कारणहरूको निरूपण र एकै कालमा सबै स्मरणको निषेध
३७७. अन्तःकरणका धर्म, इच्छा, द्वेष आदि मान्ने साङ्ख्य आदि मतको उपस्थापन र त्यसको खण्डन
३७८. इच्छा आदि गुणलाई शरीर आदिमा मान्ने चार्वाकमतको उपस्थापन र त्यसको खण्डन
३७९. भूतचैतन्यवादीको विचार र त्यसको परिहार
३८०. मनलाई चेतन मान्ने पक्षको पनि खण्डन र आत्मचैतन्यको स्थापना
३८१. स्मृतिमा आत्मगुणत्वको स्थापना
३८२. सत्ताइस स्मृतिका कारणहरूको उल्लेख
३८३. बुद्धिमा अनित्यताका स्थितिहरूको विचार
३८४. बुद्धिको उत्पत्ति र नाशको क्रमको निर्देश
३८५. बुद्धि क्षणिकत्वमा पूर्वपक्षीको शङ्का र त्यसको परिहार
३८६. चेतनालाई शरीरको गुण मान्ने पूर्वपक्षीको शङ्का

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

३८७. त्यसको न्यायमतानुसार निराकरण
३८८. चेतनामा पाकको अभावको प्रतिपादन
३८९. प्रकारान्तरले चेतनामा शरीरगुणत्वको खण्डन
३९०. शरीरावयवमा चेतनाको अनुत्पत्तिको समीक्षा
३९१. शरीरका अवयव केश, नङ आदि नहुनुमा कारण
३९२. बुद्धि शरीरको गुण नहुनुमा अनेक युक्तिको उपस्थापन र बुद्धिमा शरीरगुणत्वको खण्डन
३९३. मनको परीक्षा
३९४. मनमा एकत्वको सिद्धि
३९५. मनमा एकत्वाभावको शङ्का र त्यसको समाधान
३९६. मनमा अणुत्वको स्थापना
३९७. मनको वृत्तिमा शङ्का र त्यसको समाधान
३९८. कर्मनिमित्तक शरीरोत्पत्ति
३९९. उक्त विषयमा नास्तिकहरूको विचार र त्यसको निराकरण
४००. प्रकारान्तरले उठाइएका आक्षेपका परिहारका साथ शरीरोत्पत्तिमा कर्मसापेक्षतावादको प्रतिष्ठापन
४०१. शरीरोत्पत्तिमा आहारको कारणता
४०२. शरीरोत्पत्तिमा अदृश्यकर्मको कारणता
४०३. कर्मसापेक्षतापूर्वक शरीरोत्पत्तिवादको स्थापना
४०४. कर्मसापेक्षतावादमा मोक्ष र मरणको व्यवस्थाको निर्णय
४०५. साङ्ख्यमतको आधारमा अदृश्य पदार्थको विचार र त्यसको खण्डन
४०६. अदृश्यलाई मनको गुण मान्ने जैनमतको विचार र त्यसको निराकरण
४०७. शरीर संयोगलाई नित्य मान्ने जैनको मतको निर्देश र त्यसको परिहार

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ तृतीयाध्यायस्य प्रथमाह्निकम्

(तेस्रो अध्यायको पहिलो आह्निक)

(मूलम्) परीक्षितानि प्रमाणानि, प्रमेयमिदानीं परीक्ष्यते । तच्चात्मादीत्यात्मा विविच्यते । किं देहेन्द्रियमनोबुद्धिवेदनासङ्घातमात्रमात्मा आहोस्वित्तद्व्यतिरिक्त इति । कुतस्ते संशयः ? व्यपदेशस्योभयथा सिद्धेः । क्रियाकरणयोः कर्त्रा सम्बन्धस्याभिधानं व्यपदेशः । स द्विविधः- अवयवेन समुदायस्य मूलैर्वृक्षस्तिष्ठति, स्तम्भैः प्रासादो ध्रियत इति । अन्येनान्यस्य व्यपदेशः परशुना वृश्चति, प्रदीपेन पश्यति । अस्ति चायं व्यपदेशः चक्षुषा पश्यति, मनसा विजानाति, बुद्ध्या विचारयति, शरीरेण सुखदुःखमनुभवतीति । तत्र नावधार्यते किमवयवेन समुदायस्य देहादिसङ्घातस्य, अथान्येनास्य तद्व्यतिरिक्तस्य वेति ? अन्येनायमन्यस्य व्यपदेशः कस्मात् ?

उद्दिष्ट र लक्षण गरिएका आत्मा आदि प्रमेयहरूको विचार गर्न न्यायभाष्यको तृतीय अध्याय आरम्भ हुन्छ । योभन्दा पहिले प्रमाणहरूको परीक्षा भयो । अब आत्मा शरीर आदि बाह्य प्रमेयहरूको विचार प्रारम्भ हुन्छ । त्यसमा प्रथमतः उद्दिष्ट आत्माको विवेचन गरिन्छ । के देह, इन्द्रिय मन, बुद्धि वेदनाको समुदायमात्र आत्मा हो ? अथवा तीभन्दा भिन्न ? यस्तो शङ्का हुन्छ । किनकि प्रमेयविषयक विचार सन्देहपूर्वक सम्भव छ । उक्त सन्देह के कति कारणले हुन्छ ? भन्ने प्रश्नको उत्तर दिदैं भाष्यकार भन्नुहुन्छ- शरीर आदि समुदायको रूपमा र त्यसदेखि भिन्न पदार्थको रूपमा पनि यो आत्मा छ । यसरी दुबै प्रकारले व्यवहार हुन्छ । अतः दुबै प्रकारले आत्माको सिद्धि सम्भव भएकाले आत्मा के हो ? भन्ने सन्देह हुन्छ । त्यसमा क्रिया र करणको कर्तासँग जो सम्बन्ध हो, त्यसको अभिधान नै व्यपदेशपदको अर्थ हो । त्यो दुई प्रकारको छ, अवयवसँग समुदायको व्यपदेश एउटा हुन्छ- जस्तै- **"मूलैर्वृक्षस्तिष्ठति"** यसमा मूल जुन अवयवहरू छन् तिनीहरूको करणको रूपमा स्थिति क्रियाको कर्ता वृक्षसँगको जो सम्बन्ध हो त्यसलाई निर्देश गर्छ, त्यस्तै- **स्तम्भैः प्रासादो ध्रियते** यसमा अवयव खाँबाहरूको जो धारणात्मक क्रिया हो, त्यसको घरसँगको जो सम्बन्ध हो, त्यसलाई निर्देश गर्छ । यसरी अन्य अवयवसँग अन्य अवयवीको सम्बन्धको कथन नै व्यपदेश हुन्छ । जस्तै- **परशुना वृश्चति** बन्चराले टुक्रा पार्छ, **प्रदीपेन पश्यति** वत्तीले हेर्छ । यसमा बन्चरो जो करण हो, त्यसबाट



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



छेदनक्रियाको गोविन्द आदि कर्तासँगको जो सम्बन्ध छ, त्यूसलाई निर्देश गर्छ । त्यस्तै द्वितीय वाक्यमा प्रदीप जो करण हो, त्यसको माध्यमले दर्शनक्रियाको कर्तासँगको सम्बन्धको नै व्यपदेश हुन्छ । उक्त वाक्यद्वयमा चैत्र आदि कर्ताको अवयव **वञ्चरो दियो** हुँदैन, तर अरू नै हुन्छ । त्यसकारण अन्यका साथ अन्यको सम्बन्ध नै अर्को व्यपदेश हुन्छ । त्यस्तै- यसप्रकारका व्यपदेशहरू पनि देखिन्छन्, **चक्षुषा पश्यति** आँखाले हेर्छ **मनसा विजानाति** मनले जान्दछ, **बुद्ध्या विचारयति** बुद्धिले विचार गर्छ, **शरीरेण सुखदुःखमनुभवति** शरीरले सुख-दुःखको अनुभव गर्छ । यसमा आँखाले हेर्छ, इत्यादि जो व्यपदेश हो, त्यो के ? "मूल अवयवहरूद्वारा वृक्षको स्थिति हुन्छ" यस्तै जस्तो अवयव आँखासँग देह, इन्द्रिय आदि समुदायको व्यपदेश हो, अथवा वत्तीले हेर्छ यसको जस्तै अन्य साधनस्वरूप करणसँग अन्य आत्माको व्यपदेश हो, यो विषयको निश्चय प्रमाणविना सम्भव छैन, फलतः के ? अवयव देह इन्द्रिय आदिद्वारा समुदायको व्यपदेश हो, अथवा अन्य साधन द्रव्यदेखि भिन्न आत्मा हो ? त्यसमा आँखाले हेर्छ, यसमा यदि अवयवद्वारा समुदायको व्यवहार हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने, त्यस्तो स्थितिमा मूल आदि अवयवसमुदाय नै वृक्ष हुन्छ, न कि त्यसदेखि अतिरिक्त पदार्थ वृक्ष हुन सक्तछ, त्यस्तै- जस्तो चक्षु देह आदि अवयव समुदायस्वरूप नै आत्मा हो भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ, जसले गर्दा देह आदि समुदाय नै आत्मा हो भन्ने कुरो प्राप्त हुने आपत्ति देखिन्छ । यदि अन्यद्वारा अन्यको व्यपदेश हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने जसरी वत्तीदेखि अलग दर्शनकर्ता गोविन्द आदि व्यक्ति हुन्छ, त्यस्तै आँखा आदि अवयव समुदायदेखि अतिरिक्त नै आत्मा छ भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ । त्यसमा आत्मा के हो त ? भन्ने शङ्कामा वत्तीले हेर्छ, यस्तो अन्य वत्तीले अन्य दर्शन कर्ताको जो यो व्यवहार हो, त्यो नै यहाँ स्वीकार्य छ, त्यसैले आँखाले हेर्छ, यो पनि अन्य पदार्थद्वारा अन्यपदार्थको नै व्यपदेश हो, त्यसकारण देह, इन्द्रिय बुद्धि आदि समुदाय अतिरिक्त नै आत्मा हुन्छ भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ, त्यो कुन हेतुबाट सम्भव छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ।।१।।**

यहाँ रूपलाई ग्रहण गर्ने जो आँखा हो, त्यसैलाई दर्शन भनिन्छ भने कोमल कठोर आदिलाई ग्रहण गर्ने जो स्पर्श हो त्यसलाई त्वगिन्द्रय । यस प्रकारको भिन्न-भिन्न इन्द्रियबाट एकै विषयको जो ग्रहण हुन्छ, त्यो शरीर, इन्द्रिय आदिदेखि भिन्न आत्मा मानेको पक्षमा मात्र सम्भव छ । किनकि आत्मा नित्य भएकाले उसलाई पहिले देखेको विषयको अर्को कालमा अर्को साधनबाट ग्रहण हुन सक्तछ । वञ्चरोले काटेको दाउरालाई खुकुरीले टुक्रा बनाउने जस्तै देह आदि समुदायलाई यदि आत्मा मान्ने हो भने आँखाले देखेको विषयको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रत्यभिज्ञान त्वगिन्द्रियलाई हुन सक्तैन । किनकि अरूले देखेको विषयको प्रत्यभिज्ञान अरूलाई हुँदैन । यदि यस्तो स्वीकार गर्ने हो भने चैत्रले देखेको विषयको ज्ञान मैत्रलाई होस् भन्ने आपत्ति आउँदछ, त्यस्तो हुँदैन । त्यसकारण देह आदि समुदायदेखि अतिरिक्त नित्य आत्मा हुन्छ ।।१।।

अब उक्त विषयमा शङ्का गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न विषयव्यवस्थानात् ।।२।।**

विषय ग्रहण गर्ने निश्चित व्यवस्था भएकोले देह आदि समुदायदेखि भिन्न आत्मा हुन सक्तैन । जस्तै- आँखाको विषय रूप नै हुन्छ, गन्ध आदि हुँदैन । यदि आत्मा देह इन्द्रियदेखि अलग हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यस्तो आत्मा सर्वविषयको ज्ञाता हुन्छ, जसले गर्दा गन्धविषयक ज्ञान आँखाबाट पनि होस् भन्ने आपत्ति हुन्छ । त्यस्तो अनुभव छैन । त्यसकारण इन्द्रिय आदि समुदाय नै आत्मा हो भनी स्वीकार गर्नु उचित देखिन्छ ।।२।।

**(मूलम्) यच्चोक्तम्- विषयव्यवस्थानाद् इति ।**

उक्त पूर्वपक्षको मतलाई खण्डन गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- **विषयव्यवस्थान** यसप्रकारको जो हेतु इन्द्रियमा चैतन्य (आत्मा) सिद्ध गर्न बताइयो त्यो युक्तियुक्त देखिँदैन । त्यसलाई स्पष्ट गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तद्व्यवस्थानादेवात्मसद्भावादप्रतिषेधः ।।३।।**

माथि निर्दिष्ट विषय-व्यवस्थानको कारण नै इन्द्रिय आदि समुदाय-अतिरिक्त जो आत्मा हो, त्यसको सिद्धि हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो आत्माको प्रतिषेध हुन सक्तैन । यदि इन्द्रियलाई आत्मा मान्ने हो भने शब्द, स्पर्श आदि सर्वविषयक ज्ञानका जनक इन्द्रियहरू हुन् भन्ने आपत्ति हुन्छ, त्यस्तो सम्भव छैन । त्यसकारण आँखाले रूपलाई मात्र ग्रहण गर्छ । यस प्रकारको विषय ग्रहण गर्ने निश्चित व्यवस्था देखिन्छ । त्यसबाट थाहा हुन्छ, चक्षु आदि इन्द्रियद्वारा सबै विषयलाई ग्रहण गर्ने देह इन्द्रिय आदि समुदायदेखि भिन्न नित्य आत्मा छ ।।३।।

**(मलम्) इतश्च देहादिव्यक्तिरिक्त आत्मा न देहादिसंघातमात्रम् ।**

उक्त हेतुबाट पनि शरीर, इन्द्रिय-अतिरिक्त आत्मा हुन्छ, न कि देह इन्द्रिय आदि समुदायमात्र । जसलाई स्पष्ट गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) शरीरदाहे पातकाभावत् ।।४।।**

यदि देह, इन्द्रिय आदि समुदायलाई नै आत्माको रूपमा स्वीकार गर्ने हो भने शरीरको दाह भए पछि हिंसाकृत पाप नहुने हुन्छ । प्राणीको हिंसा गरेपछि जसले शरीर जलाउँछ त्यसलाई हिंसाकृत पाप हुन्छ भनिएको छ, तर त्यो नहुने आपत्ति हुन्छ । किनकि शरीर भस्म भयो, त्यसको उत्तरवर्ती कालमा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



शरीर आदि समुदाय-अतिरिक्त आत्मा छैन । त्यसकारण हिंसाकृत, पापको भोग कसलाई हुन सक्छ ? भन्ने यस्तो शङ्का हुन्छ । तर प्राणीहिंसाकृत पाप हुन्छ भनी बताइएको छ । अतः उक्त पापको उपपत्तिका लागि पनि शरीर आदि संघातदेखि भिन्न नित्य आत्मा हुन्छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ ।।४।।

पुनःनित्य आत्मा छ भनी स्वीकार गरेको पक्षमा पनि पातकाभावविषयक शङ्का देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदभावः सात्मकप्रदाहेऽपि तन्नित्यत्वात् ।।५।।**

सूत्रस्थ तत्पदले पापको ग्रहण हुन्छ । यसरी नित्य आत्मा सहित शरीर जले तापनि शरीर जलाउनेलाई पाप नहुने आपत्ति पूर्ववत् हुन्छ । किनकि आत्मा नित्य छ, त्यो नष्ट हुँदैन । यदि नष्ट हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने नित्य हुँदैन । यसरी हिंसाको उपपत्ति हुन सक्तैन, त्यो विनापाप पनि सम्भव छैन । यदि हिंसा स्वीकार गर्ने हो भने आत्मा अनित्य हुने आपत्ति आउँछ । अतः आत्मा सहित शरीरको दाह हुन्छ भन्ने पक्षमा पनि पातकाभावको आपत्ति जस्ताको त्यस्तै रहन्छ ।।५।।

उक्त शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न कार्याश्रयकर्तृवधात् ।।६।।**

आत्मालाई नित्य मानेको पक्षमा उक्त पातकाभावको प्रसङ्ग हुँदैन किनकि सुख दुःखको भोग नै कार्य हुन्छ र त्यसको आश्रय शरीर । यसमा स्मरणीय के छ भने शरीरविशिष्ट आत्मामा नै सुख आदिको भोग सम्भव छ, त्यस्तो आत्मामा हिंसा पनि संभव छ । त्यसकारण पातकाभावको आपत्ति हुँदैन । यहाँ हिंसापदको अर्थ प्राणविनाश हुन्छ, नित्य भएकाले आत्माको नाश हुँदैन । त्यसैले शरीर र आत्माको जो सम्बन्ध हो, त्यसको नाश नै प्रकृत हिंसापदको अर्थ हुन्छ । त्यस्तो हिंसा आत्माले सहित शरीरको नाशपश्चात् पनि सम्भव देखिन्छ । यसबाट सिद्ध हुन्छ- पाप हुने भएकाले शरीरको दाहपश्चात् पापजन्यफलको कुनै भोक्ता छ, जो अचेतन शरीर हुन सक्तैन । त्यसकारण त्यसदेखि भिन्न चेतन नित्य आत्मालाई स्वीकार गर्नुपर्छ । अथवा सुखदुःखात्मक कार्यको आश्रय जो कर्ता शरीर हुन्छ, त्यस्तो सुखदुःखादि भोगको आश्रय नै शरीर भएकाले त्यसको हिंसा अर्थात् वध हुन्छ, फलतः हिंसाकृत पाप सर्वथा सम्भव छ । अतः शरीर इन्द्रिय समुदायेदेखि भिन्न नित्य चेतन आत्मा छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ ।।६।।

***इति त्रिभिः सूत्रैः शरीरव्यतिरेकात्मप्रकरणम् ।***

*यसरी तीन ओटा सूत्रहरूबाट शरीरदेखि भिन्न आत्मालाई प्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) इतश्च देहादिव्यतिरिक्त आत्मा ।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यसरी पूर्व सूत्रोक्त हेतुबाट पनि देह, इन्द्रिय आदिदेखि अतिरिक्त आत्मा हुन्छ भन्ने विषय सिद्ध हन्छ ।

अब आत्मामा इन्द्रिय-अतिरिक्तत्व सिद्ध गर्न यो सूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) सव्यदृष्टस्येतरेण प्रत्यभिज्ञानात् ।।७।।**

सूत्रस्थ सव्यको अर्थ देब्रे हुन्छ र पूर्व र उत्तरकालिक जुन ज्ञान ती दुवैको विषय एक हुन्छ, त्यसमा बाह्येन्द्रियबाट उत्पन्न यस्तो जो प्रतिसन्धानात्मक ज्ञान हो, त्यसलाई प्रत्यभिज्ञान भनिन्छ । जस्तै- **सोऽयं कृष्णः** यसमा पूर्वकालिक र उत्तरकालिक जो कृष्णविषयक ज्ञान हो ती दुवैको एउटै कृष्ण विषय हुन्छ । यस प्रकारको चक्षुरिन्द्रियबाट जन्य जो कृष्णको प्रतिसन्धानात्मक ज्ञान हो, त्यस्तो ज्ञानलाई प्रत्यभिज्ञान भनिन्छ । प्रकृतमा उक्त प्रकारको प्रत्यभिज्ञान चक्षुरिन्द्रियबाट सम्भव छ । त्यसकारण इन्द्रियदेखि भिन्न चक्षुरूप आत्माको प्रत्यभिज्ञा संभव भएकाले त्यो नै आत्मा हुन्छ । त्यसैले देब्रे आँखाले देखेको वस्तु, त्यसदेखि भिन्न दाहिने आँखाबाट प्रत्यभिज्ञान हुन्छ । यस प्रकारको अरूले देखेको तर त्यसदेखि भिन्न व्यक्तिलाई प्रत्यभिज्ञान सम्भव नभएकाले इन्द्रिय-अतिरिक्त नित्य चक्षुस्वरूप आत्मा छ भनी स्वीकार गर्नुपर्दछ । किनकि देब्रे आँखाले देखेको जो वस्तु हो, त्यसको प्रत्यभिज्ञा दाहिने आँखाबाट हुनु कुनै अनुपपत्ति छैन, अर्थात् सर्वथा अनुभवसिद्ध छ । अतः इन्द्रिय-अतिरिक्त नित्य चक्षुस्वरूप चेतनलाई आत्माको रूपमा स्वीकार गर्नु आवश्यक छ ।।७।।

अब उक्त सूत्रमा नेत्रद्वयको जो उपपादन गरियो त्यसको खण्डन गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न एकस्मिन्नासास्थिन्यवहिते द्वित्वाभिमानात् ।।८।।**

पूर्वसूत्रमा नेत्रद्वय हुन्छ भनी जो उपपादन गरियो, त्यो युक्तियुक्त देखिँदैन । किनकि बीचमा नाकको हड्डीको व्यवधान भएको स्थितिमा एउटै नेत्रमा दुई ओटा नेत्र छन् भन्ने यस्तो भ्रमात्मक ज्ञान हुन्छ । अर्थात्- द्वित्व नभएको नेत्रमा द्वित्वको ज्ञान हुनु नै भ्रमात्मक ज्ञान हुन्छ । यस्तो एउटै नेत्रमा द्वित्वको भ्रम हुन्छ, जस्तै- बीचमा पुलको व्यवधान भएमा एउटै तलाउमा द्वित्वको भ्रम हुन्छ त्यस्तै जस्तो आँखाको पनि हुन्छ ।।८।।

उक्त कथनको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) एकविनाशे द्वितीयाविनाशान्नैकत्वम् ।।९।।**

नेत्र एउटै हुन्छ भन्ने जो कथन हो त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन । किनकि एउटा नेत्रको विनाश भए तापनि अर्को नेत्रको विनाश सम्भव नभएकाले । यदि नेत्र एउटै हुन्थ्यो भने एकनेत्रको विनाशपश्चात् अर्को नेत्रको पनि विनाश



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुनुपर्थ्यो, तर हुँदैन । त्यसकारण नेत्र एउटै हुन सक्तैन, अर्थात्- नेत्रद्वय स्वीकार गर्नुपर्दछ ।।९।।

अब नेत्रद्वयको साधक हेतुमा दोष देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अवयवनाशेऽप्यवयव्युपलब्धेरहेतुः ।।१०।।**

पूर्वसूत्रमा नेत्रद्वय सिद्ध गर्न जो हेतु बताइयो त्यो हेतुद्वारा नेत्रमा द्वित्वको सिद्धि हुन सक्तैन । किनकि रूखका कतिपय हाँगा पात आदि अवयवहरूको नाश भए तापनि अवयवी वृक्षको नाश हुँदैन, त्यो यथावत् उपलब्ध हुन्छ । त्यस्तै गोलनिष्ठ जो नेत्रको अवयव हो, त्यसको नाश भए तापनि अवयवी नेत्र रहन्छ नै । त्यसैले एउटा आँखा नभएको व्यक्तिलाई पनि रूपको ज्ञान हुन्छ । यसरी पूर्वसूत्रमा नेत्रद्वय साधक जो द्वितीय अविनाश हेतु प्रस्तुत छ, त्यसले नेत्रमा द्वित्व सिद्ध गर्नसक्तैन, व्यभिचार भएकाले ।।१०।।

अब सिद्धान्ती उक्त शङ्काको समाधान गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) दृष्टान्तविरोधादप्रतिषेधः ।।१०।।**

अवयवको नाश भएकाले अवयवीको नाश आवश्यक छ भन्ने विषयलाई पुष्ट गर्न दृष्टान्तमा शाखाको नाश भएपछि वृक्षको नाश हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने दृष्टान्तविरोध हुन्छ । त्यसकारण नेत्रको अवयव नाश भएपछि अवयवी नेत्रको नाश हुन्छ भनी जो दुई नेत्रको प्रतिषेध बताइयो त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन, किनकि दृष्टान्त जो वृक्ष हो, त्यसबाट सिद्ध गरिने जो अवयवी नेत्र, त्यसको प्रस्तुत दृष्टान्तसँग कुनै पनि तुल्यता छैन । किनभने रूखका अवयवहरू धेरै हुन्छन् । त्यसमा केही अवयवहरूको नाश भए तापनि वृक्षको नाश हुँदैन, तर नेत्रका ता दुई अवयवहरू मात्र हुन्छन् । त्यसमा एकको नाश भएपछि पनि अवयवी नेत्र रहन्छ भनी सिद्ध गर्न अभिल्दो दृष्टान्त प्रस्तुत गर्नु उपयुक्त देखिँदैन । यसरी दृष्टान्त विरोध भएकाले उक्त प्रतिषेधद्वारा नेत्रमा एकत्वको सिद्धि सम्भव छैन । त्यसकारण उक्त प्रत्यभिज्ञानको उपपत्तिको लागि इन्द्रिय-अतिरिक्त नित्य आत्मा स्वीकार गर्नुपर्दछ, जो नेत्रद्वयको प्रत्यभिज्ञानबाट सिद्ध हुन्छ ।।१०।।

**(मूलम्) अनुमीयते चायं देहादिसंघातव्यतरिक्तश्चेतन इति-**

शरीर, इन्द्रिय आदि समुदायदेखि अतिरिक्त यो चेतन आत्मा छ भन्ने विषय इन्द्रियान्तरविकार हेतुबाट अनुमान गरिन्छ । अतः त्यो प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) इन्द्रियान्तरविकारात् ।।१२।।**

सूत्रस्थ इन्द्रियान्तर भनेको अन्य इन्द्रिय हो । त्यसैले चक्षु आदि इन्द्रियदेखि अन्य रसनेन्द्रिय हुन्छ । यसमा चक्षुबाट आँप आदि फलको प्रत्यक्ष भएपश्चात् अन्य रसनेन्द्रियको मुखमा पानीको वृद्धिरूप लक्षणात्मक विकार हुन्छ,



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अनि जो अनुभवकर्ता हो, त्यसलाई स्मरणात्मक ज्ञान हुन्छ । यस किसिमको कार्यकारणभाव भएकाले इन्द्रियान्तरको जो विकार हो, त्यसबाट सिद्ध हुन्छ- इन्द्रियदेखि अतिरिक्त नै आत्मा छ । फलतः आत्मा इन्द्रियादि संघात-व्यतिरिक्त **इन्द्रियान्तरविकारात्** अर्थात्- इन्द्रियान्तरविकार हेतुबाट आत्मामा इन्द्रिय आदि समुदाय व्यतिरिक्तत्व सिद्ध हुन्छ ।।१२।।

उक्त पूर्वपक्षको खण्डन गर्न महर्षि गौतम यो सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न स्मृतेः स्मर्तव्यविषयत्वात् ।।१३।।**

इन्द्रियान्तरविकार जो हेतु बताइयो, त्यसबाट आत्मामा इन्द्रिय आदि समुदाय-अतिरिक्तत्व सिद्ध हुँदैन, स्मरण गर्न योग्य विषयको नै स्मृति सम्भव भएकाले, यहाँ स्मरणीय विषय रस हुन्छ, आत्मा हुँदैन, अतः रसको स्मरण पनि रसविषयक नै हुन्छ न कि अन्यविषयक । त्यसकारण रसविषयक स्मरणबाट इन्द्रिय अतिरिक्त आत्माको सिद्धि कसरी संम्भव छ ? अर्थात्- सम्भव छैन, अतः पूर्वोक्त हेतुबाट इन्द्रिय आदि समुदाय अतिरिक्त आत्मा कदापि सिद्ध हुन सक्तैन ।।१३।।

पुनः उक्त शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदात्मगुणसद्भावाद्प्रतिषेधः ।।१४।।**

सूत्रस्थ तत्पदले स्मृतिलाई लिइन्छ, अतः स्मृतिमा आत्माको जो अनुमापकता छ त्यसको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त देखिँदैन । अर्थात्- स्मृति आत्माको गुण भएकाले पूर्वोक्त स्मृतिहेतुबाट आत्माको जो अनुभव गरिएको थियो, त्यो हुन सक्तैन भनी निषेध गर्नु उचित छैन । अतः रसविषयक स्मृति भएको **म छु** यस प्रकारको ज्ञानद्वारा रसविषयक स्मृति आत्माको धर्म हो, अर्थात्- आत्माको गुण हो भन्ने विषय सिद्ध हुन्छ ।।१४।।

**(मूलम्) इदं भाष्यमेवेति केचित्**[8]

कसैले यो भाष्य नै हो भन्दछन् ।

अब उक्त हेतुमा अर्को दोषको उद्घाटन गर्दै भनिन्छ-

**(सूत्रम्) अपरिसंख्यानाच्च स्मृतिविषयस्य ।।१५।।**

स्मृति विषयको परिसंख्यान नगरी माथि हेतु भनिएको छ । किनकि स्मृतिमा स्मरण भइरहेको रस विषयलाई मात्र लिइन्छ, जसमा रस आदिको समान रस आदिको अनुभव, त्यसलाई ग्रहण गर्ने आत्मा पनि स्मृतिको विषय हुन्छ । यसरी स्मृतिको विषय आत्मा हुन्छ, तर इन्द्रियहरूमा स्मृति सम्भव नभएकोले त्यसदेखि अतिरिक्त आत्मा सिद्ध हुन्छ, त्यसकारण स्मृतिको

---

8 द्रष्टव्य न्या. द. पृ. १२१



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



परिसंख्यान नगरी त्यसबाट आत्माको सिद्धि हुँदैन भन्दै त्यसको निषेध गर्नु युक्तिसम्मत देखिँदैन ।।१५।।

## इत्यष्टाभिः सूत्रैः चक्षुरद्वैतप्रकरणम्

*यसरी आठओटा सूत्रहरूबाट चक्षुरिन्द्रियमा द्वित्वाभावको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

अब मन आत्मावादीको मत खण्डन गर्न पूर्वपक्ष प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नात्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवात् ।।१६।।**

शरीर र इन्द्रियदेखि अतिरिक्त हुँदाहुँदै पनि आत्माका साधक प्रत्यभिज्ञा, स्मृति आदि हेतुहरू मनमा सम्भव भएकाले आत्मा मनदेखि भिन्न सिद्ध हुन सक्तैन । जसरी सबै विषयको ज्ञाता कुनै आत्माको कल्पना गरिन्छ, त्यस्तै सबै विषयको ज्ञाता मन हुन सक्छ, त्यसमा स्मृति, प्रत्यभिज्ञा र इन्द्रियविकारहरू पनि सम्भव छन् । अतः मन नै आत्मा हो भनी स्वीकार गर्नु उपयुक्त हुन्छ ।।१६।।

कर्ता र विशेषकारणस्वरूप करणको बीचमा भिन्नता हुन्छ, त्यसैले मनलाई आत्माका रूपमा स्वीकार गर्दा दोष देखाउँदै सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम् ।।१७।।**

सर्वविषयक ज्ञानवान् जो आत्मा हुन्छ, त्यसलाई ज्ञानका असाधारण कारणहरू अपेक्षित हुन्छन्, जसलाई करण भनिन्छ । ज्ञानको करणविना ज्ञानक्रिया सम्भव नभएकाले रूपादि विषयक ज्ञानको असाधारण कारण जसरी चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियहरू हुन्छन्, त्यस्तै गरी सुख आदि आभ्यान्तरविषयक अनुभवका प्रति पनि असाधारण कारणस्वरूप करण अपेक्षित हुन्छ । त्यस्तो सुखादि आभ्यन्तर-विषयक अनुभवका प्रति जो करण हुन्छ, त्यसैलाई मन भनिन्छ । जसलाई तपाईले ज्ञाता आत्मा भनी मान्नु भयो, किनकि मन आदि अन्तरविषयक ज्ञानको करण सर्वथा आवश्यक छ । त्यस्तो मनलाई आत्मा यस्तो नाम गर्नुको तात्पर्य संज्ञागत भिन्नतामात्र हो न कि पदार्थभेद । दुवैले मनलाई स्वीकार गरेको छ । फरक यतिमात्र छ- तपाईले मनलाई आत्मा मान्नु भयो भने मैले (नैयायिक) आभ्यन्तर ज्ञानको असाधारण कारणस्वरूप करणको रूपमा स्वीकार गरें । त्यसकारण आत्मा र मनको ऐक्य हुँदैन । ज्ञाता जो आत्मा हो त्यसको आभ्यन्तर-विषयक सुख आदि अनुभवका प्रति साधक मन सर्वथा अपेक्षित हुन्छ । अत एव मन नै आत्मा हुन सक्तैन ।।१७।।

उक्त नियमलाई अस्वीकार गरेको पक्षमा दोष देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नियमश्च निरनुमानः ।।१८।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



रूप आदि विषयक ज्ञानका प्रति वाह्य चक्षु आदि इन्द्रियहरू करणका रूपमा स्वीकार गर्नु आवश्यक छ, तर अन्तर ज्ञान आदि ज्ञानका प्रति असाधारण कारण आवश्यक छैन भन्ने नियम सम्भव हुँदैन । अर्थात्- त्यो नियम निर्हेतुक हुन्छ । भन्नुको तात्पर्य कुनै ज्ञानका प्रति करण अपेक्षित हुने कुनैका प्रति नहुने, यस्तो कुनै नियम हुँदैन । त्यसकारण सूत्रस्थ निरनुमानको अर्थ निर्हेतुक हुन्छ । फलतः उक्त नियमलाई स्वीकार गर्ने हो भने त्यस्तो नियम निर्हेतुक हुन्छ ।।१८।।

*इति त्रिभिः सूत्रैर्मनोभेदप्रकरणम् ।*

*यस प्रकार तीन सूत्रहरूबाट मनको भेद प्रतिपादक प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) किं पुनरयं देहादिसंघातादन्यो नित्यः ? उतानित्य इति ? कुतः संशयः ?: उभयथा दृष्टत्वात् संशयः । विद्यमानमुभयथा भवति नित्यमनित्यञ्च । प्रतिपादिते चात्मसद्भावे संशयनिवृत्तेरिति । आत्मसद्भावहेतुभिरेवास्य प्राग् देहभेदादवस्थानं सिद्धमूर्द्धमपि देहभेदादवतिष्ठते । कुतः–**

देह, इन्द्रिय आदि समुदायदेखि भिन्न यो आत्मा नित्य छ ? अथवा अनित्य ? यस्तो आत्माको सम्बन्धमा नित्यानित्यविषयक सन्देह हुन्छ । के कति कारणले उक्त संशय हुन्छ, भन्ने जिज्ञासामा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- आत्मालाई नित्य अनित्य दुवै प्रकारले देखिएकाले संशय हुन्छ- आत्मा नित्य छ, वा अनित्य । किनकि संसारमा वर्तमान नित्यपदार्थ र अनित्यपदार्थ गरी दुई प्रकारका हुन्छन् । आत्म-विषयक विचारको सन्दर्भमा पूर्वग्रन्थमा आत्माको सत्ता छ भनी प्रतिपादन गरिसकेपछि आत्मा नामक पदार्थ नित्यानित्य हुन्छ यस प्रकारको जो नित्यानित्यविषयक सन्देह हो, त्यसको निवृत्ति हुन सक्तैन । त्यसकारण उक्त विषयको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुछ- आत्माको सत्तालाई सिद्ध गर्ने पूर्वनिर्दिष्ट स्मरण, प्रत्यभिज्ञा आदि हेतुहरूबाट आत्माको सत्ता सिद्ध भइसकेपछि त्यस्तो आत्मा देहविशेषले गर्दा शरीर छुट्नुको पूर्वकालमा र शरीर छुटिसकेपछि पनि रहन्छ । यसरी पूर्व र उत्तरकालमा आत्माको विद्यमानताको कारण आत्मामा नित्यत्व सिद्ध हुन्छ । त्यो चाहिं के कति कारणले सम्भव छ, भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान-प्रतिपादक अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धाज्जातस्य हर्षभयशोकसम्प्रतिपत्तेः ।।१९।।**

जन्मेको बालकलाई पूर्वजन्मका अभ्यास गरिएका, अर्थात् प्राक् जन्मका अनुभव गरिएका जुन हर्ष, भय र शोकहरू हुन्छन् त्यसको कारण दुग्धपान आदिको जो स्मृति हुन्छ, त्यसको अनुवर्तनद्वारा यस जन्मका ती हर्ष, भय, शोक आदिको प्राप्ति भएको देखिन्छ । त्यसबाट उत्पन्न बालकको पूर्वानुभूत स्मृतिको अनुमान गरिन्छ । त्यो स्मृतिबाट पूर्वजन्मका दुग्ध-पानको अनुभव प्राप्त हुन्छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसकारण पूर्वजन्म सिद्ध हुन्छ । एवं क्रमले पूर्वजन्मलाे अपेक्षा पूर्व-पूर्व जन्म सिद्ध हुन्छ । यसरी आत्मा अनादि छ भन्ने विषय पनि प्रमाणित हुन्छ । यस्तो अनादि आत्माको नाश सम्भव नभएकाले त्यो नित्य छ भन्ने यो विषय सर्वथा पुष्ट हुन्छ ।।१८।।

उक्त प्रकारले सिद्ध नित्य आत्मा हुन सक्तैन भनी पुनः पूर्वपक्षीको शङ्कालाई देखाई समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पद्मादिषु प्रबोधसम्मीलनविकारवत्तद्विकारः ।।२०।।**

जसरी अनित्य कमल आदि पुष्पहरूमा स्वभावैले विकास र सङ्कोच आदि विकारहरू देखिन्छन्, त्यस्तै प्रकारले सद्यः जन्मेको बालकमा स्वभावतः हाँस्ने रूने, हर्ष, शोक आदि विकारहरू हुन्छन् भनी स्वीकार गर्नुहोस् न कि कुनै निमित्तवाट । त्यसकारण पूर्वजन्ममा अनुभूत हर्ष आदि विषयहरूको स्मृतिद्वारा अनुमान सम्भव नभएकाले आत्मा अनादि सिद्ध हुन सक्तैन । अत एव यस्तो आत्मा नित्य पनि हुन सक्तैन । यसरी कमल आदि पुष्पहरूको विकारको समान आत्मामा पनि विकार भएकाले अनित्य हुन्छ ।।२०।।

**(मूलम्) अथ निर्निमित्तः पद्मादिषु प्रबोधसम्मीलनविकार इति मतम्, एवमात्मनोऽपि हर्षादिसम्प्रतिपत्तिरिति ? तच्च-**

माथिल्लो सूत्रको भाष्यमा कमल आदिका पुष्पहरूमा प्रस्फुटन र सङ्कोचन विनाकारण हुन सक्तैन भनी सप्रमाण प्रतिपादन गरियो । अब कमल आदि पुष्पहरूमा उक्त विकारहरू विनाकारण स्वतः हुन्छन् भन्ने यसप्रकारको यदि कसैको मत छ भने त्यो सम्भव छैन, अर्थात्- कमल आदि पुष्पहरूमा जसरी स्वभावतः विकारहरू हुन्छन्, त्यस्तै प्रकारले आत्मामा पनि हर्ष आदिको प्राप्ति जन्मेको बालकलाई स्वभावतः हुन्छ, त्यसकारण आत्मा नित्य हुने आपत्ति हुँदैन भन्ने जो कथन हो, त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन भन्ने विषयलाई सयुक्ति निरूपण गर्न सिद्धान्ती यो सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न उष्णशीतवर्षकालनिमित्तत्वात् पञ्चात्मकविकाराणाम् ।।२१।।**

जो माथि बताइयो त्यो युक्तिसम्मत छैन । किनकि कमल आदि फूलहरूमा पञ्च महाभूत पृथिवी, जल, तेज, वायु आदि स्वरूपहरूको प्रबोधन, सङ्कोचन आदि जुन विकारहरू देखिन्छन् ती तातो चिसो वर्षाकाल निमित्तक हुन्छन् । त्यसैले कमल आदि पुष्पहरूमा जे जति विकारहरू छन् ती निर्निमित्तक हुँदैनन् । त्यस्तै प्रकारले आत्मामा हर्ष, शोक, आदि पनि स्मृति अनुबन्ध आदि निमित्तक नै हुन्छन् । यस प्रकारले पूर्वजन्म सिद्ध हुन्छ, जसको आधारमा आत्मामा अनादित्व सिद्ध भएकाले त्यस्तो अनादि आत्मा नित्य हुन्छ ।।२१।।

***(मूलम्) इतश्च नित्य आत्मा-***



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अग्रिम सूत्रोक्त हेतुबाट पनि आत्मा नित्य सिद्ध हुन्छ । जसको प्रतिपादन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रेत्याहाराभ्यासकृतात् स्तन्याभिलाषात् ।।२२।।**

प्रेत्य भनेको मरेर, अर्थात्- पूर्वशरीरलाई त्यागी अर्को शरीरलाई ग्रहण गरेपछि, तत्काल उत्पन्न जो बालक हो त्यसलाई दूध पानको इच्छा हुन्छ, जो आहार अनुभवजन्य हुन्छ, त्यस्तो अनुभव तत्काल जन्मेको बालकलाई हुन सक्तैन, त्यसैले प्राग्जन्मको अनुभव छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ, यसरी प्राग्जन्म सिद्ध भई यसैको आधारमा आत्मा अनादि सिद्ध हुन्छ र त्यस्तो आत्मा नित्य छ भन्ने विषय सर्वथा पुष्ट हुन्छ ।।२२।।

अब पुनः उक्त पूर्वपक्षीको मत खण्डन गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अयसोऽयस्कान्ताभिगमनवत्तदुपसर्पणम् ।।२३।।**

जसरी पहिले अभ्यास नभए तापनि फलाम चुम्बक नामक ढुङ्गाको समीपमा जान स्वतः प्रवृत्त देखिन्छ, त्यस्तै प्रकारले तत्काल उत्पन्न बालकलाई पहिले दूध पानको अभ्यास नभए तापनि स्वतः दुध पिउने इच्छाले माताको स्तनको समीपमा आफ्नो मुख पुऱ्याउँदछ । यसरी बालकको स्वभावतः दूध पानमा प्रवृत्ति भएको कारण पूर्वजन्मको अभ्यासको अपेक्षा आवश्यक छैन, जसले गर्दा आत्मा अनादि सिद्ध होस् र त्यसको कारण आत्मा नित्य हुन्छ भन्न सकियोस् । यदि तत्काल उत्पन्न बालकलाई पूर्वजन्ममा गरेका अनुभवहरूको स्मरण यो जन्ममा हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने अरू विषयको पनि स्मरण होस्, त्यस्तो हुँदैन । त्यसैले आत्मा नित्य हुन सक्तैन । अतः आत्मा अनित्य छ ।।२३।।

**(मूलम्) किमिदमयसोऽयस्कान्ताभिसर्पणं निर्निमित्तमथ निमित्तादिति ? निर्निमित्तं तावत्-**

के यो सामान्य फलामको चुम्बक फलामको समीपमा जाने क्रियाविना कारण हुन्छ ? अथवा कुनै कारणले ? यी दुई विकल्पहरूमध्ये यदि निष्कारण हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यो सम्भव देखिँदैन । जसको कारण निरूपण गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात् ।।२४।।**

फलामको चुम्बकको समीपमा जाने जो क्रिया हो, त्यो विनाकारण नै हुन्छ भनी जो माथि प्रतिपादन गरियो, त्यो युक्तियुक्त छैन । ढुङ्गा आदिमा त्यस्तो प्रवृत्तिको अभाव भएकाले । त्यसकारण जसरी फलामको चुम्बकको समीपमा फलामलाई आकर्षण गर्न कुनै शक्तिविशेष निमित्त हुन्छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ, अन्यथा अन्यत्र पनि फलाममा चुम्बकको अभिगमन होस्



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भन्ने यस्तो आपत्ति आउँदछ, जो सम्भव देखिँदैन, त्यस्तै प्रकारले तत्काल उत्पन्न बालकलाई पनि यस जन्ममा भएको जो स्मरण हो, त्यसको निमित्त-कारण पूर्वजन्मको अनुभव हो भनी स्वीकार गर्नु सर्वथा आवश्यक छ । यस किसिमको पूर्वजन्मको जो परम्परा हो, त्यसबाट आत्मामा नित्यत्वको सिद्धि हुन्छ ।।२४।।

**(मूलम्) इतश्च नित्य आत्मा । कस्मात् ?-**

अग्रिम सूत्र-पतिपादित हेतुबाट पनि आत्मा नित्य छ भने विषय सिद्ध हुन्छ । कुन हेतुबाट ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) वीतरागजन्मादर्शनात् ।।२५।।**

जसको राग, द्वेष आदि नष्ट भएको छ, त्यसलाई वीतराग भनिन्छ । त्यस्ता राग द्वेषरहित तत्त्वज्ञानीहरूको जन्म देखिँदैन । अर्थात्- शरीरसँग तिनीहरूको सम्बन्ध हुँदैन, तर रागीहरूको चाहिँ जन्म हुन्छ । यस प्रकारको राग, द्वेष, पूर्वजन्मको अनुभवविना सिद्ध हुन सक्तैन । यसरी तत्काल उत्पन्न बालकलाई पूर्वजन्मको अनुभव पूर्वजन्मविना सम्भव छैन । त्यसकारण पूर्वजन्मको सिद्धि सर्वथा हुन्छ । त्यसबाट आत्मा अनादि सिद्ध हुन्छ र त्यस्तो अनादि आत्मामा नित्यत्व सिद्ध हुन्छ । यतिमात्र नभएर त्यस्ता राग आदि रहित महापुरूषहरूको जन्म हुँदैन भनी अरू विद्वान् आचार्यहरूले पनि स्वीकार गर्नुभएको छ । यसकारणले पनि आत्मा नित्य सिद्ध छ ।।२५।।

**(मूलम्) कथं पुनर्ज्ञायते पूर्वानुभूतविषयानुचिन्तनजनितो जातस्य रागो न पुनः-**

तत्काल उत्पन्न बालकलाई आमाको स्तनको दुग्धपान गर्ने जो राग हो, अर्थात् इच्छा हो, त्यो पूर्वजन्ममा अनुभव गरेको दुग्धपानविषयक आत्मनिष्ठ स्मरणबाट हुन्छ भनी जो बताइयो । अब पुनः सो विषयको ज्ञान कसरी सम्भव छ ? अर्थात् सम्भव छैन त्यसले पुनः पूर्वजन्मको अनुभव आवश्यक छैन भन्ने यस्तो पूर्वपक्षीको जो शङ्का हो, त्यो यस सूत्रमा प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्तदुत्पत्तिः ।।२६।।**

जसरी रूप, रस आदि गुणसहित घट आदि द्रव्यहरू उत्पन्न हुन्छन्, त्यस्तै प्रकारले राग आदि सहित आत्मा उत्पन्न हुन्छ, अर्थात् माताको गर्भबाट उत्पन्न भइरहेको बालक पनि दुग्ध-पानको इच्छासहित उत्पन्न हुन्छ, त्यसमा कुनै अर्को निमित्तलाई मान्नु पर्ने आवश्यकता देखिँदैन, जसले गर्दा आत्मामा अनादित्व सिद्ध होस् र त्यसको कारण आत्मामा नित्यत्वको सिद्धि हुन सकोस् । त्यसकारण आत्मा नित्य हुँदैन ।।२६।।

उक्त प्रकारको आक्षेपको परिहार गर्न सूत्रकार सिद्धान्तप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न, सङ्कल्पनिमित्तत्वाद्रागादीनाम् ।।२७।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



माथि जो गुणसहित घट आदि द्रव्योत्पत्ति समान इच्छादिसहित बालक आत्माको उत्पत्ति हुन्छ, त्यसकारण अर्को निमित्तको कल्पना गर्नु आवश्यक छैन भनी प्रतिपादन गरियो, त्यो युक्तिसम्मत छैन । किनकि राग, द्वेष आदि दोषहरू सङ्कल्पनिमित्तक हुन्छन्, अर्थात्- इष्टसाधनताज्ञानबाट उत्पन्न हुन्छन् । त्यो इष्टसाधनताज्ञान चाहिं जन्मान्तर सापेक्ष हुन्छ । यसरी आत्मामा अनादित्व सर्वथा सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण आत्मामा नित्यत्वको पनि सिद्धि हुन्छ ।।२७।।

*इति नवभिः सूत्रैरात्मनो नित्यताप्रकरणम् ।*

*यसरी नौ सूत्रहरूबाट आत्मामा नित्यताको प्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अनादिश्चेतनस्य शरीरयोग इत्युक्तम्, स्वकृतकर्मनिमित्तं चास्य शरीरं सुखदुःखाधिष्ठानम्, तत्परीक्ष्यते किं घ्राणादिवदेकप्रकृतिकमुत नाना प्रकृतीति ? कुतः संशयः ? विप्रतिपत्तेः संशयः । पृथिव्यादीनि भूतानि संख्याविकल्पेन शरीरप्रकृतिरिति प्रतिजानत इति किं तत्र तत्त्वम् ?-**

अब आत्माको परीक्षण पूरा भएपछि क्रमप्राप्त द्वितीय प्रमेय जो शरीर हो, त्यसको परीक्षण आरम्भ गरिन्छ । त्यसमा चेतन आत्माको शरीरसँग जो सम्बन्ध हो, त्यो अनादिकालदेखि चल्दै आएको छ भनी आत्माको निरूपण प्रकरणमा विवेचन गरियो । उक्त आत्माको जो शरीर हो, त्यो पूर्वजन्ममा गरेका पुण्य र पापरूप कर्मको निमित्तबाट उत्पन्न हुन्छ, जसमा सुख-दुःख आदिको अनुभव भएको कारण त्यसको आश्रय शरीर हुन्छ । अतः त्यस्तो शरीरको परीक्षा गरिन्छ । के त्यो शरीर प्राण आदि इन्द्रियको समान एकप्रकृतिक हुन्छ ? अथवा नाना प्रकृतिक ? अर्थात्- घ्राणको उत्पत्ति पृथिवीबाट हुन्छ, त्यसकारण घ्राणेन्द्रियको प्रकृति पृथिवी हुन्छ । अथवा पृथिवी, जल, तेज आदि अनेक भूत द्रव्य प्रकृतिक हुन्छ ? भन्नुको अभिप्राय अनेक भूतद्रव्यबाट शरीरको उत्पत्ति हुन्छ ? अथवा पृथिवी आदि द्रव्यहरूमध्ये कुनै एकद्रव्यबाट ? भन्ने यस्तो सन्देह देखिन्छ । यस प्रकारको सन्देह के कति कारणले हुन्छ ? भनी जिज्ञासा हुँदा समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- शरीरको सम्बन्धमा शरीरविवेचक विद्वान्हरूका विभिन्न परस्पर विरोधी विचारहरू पाइन्छन् जसमा पृथिवी जल, तेज, वायु,आकाश यी पाँच द्रव्यहरूमध्ये कसैले एउटै द्रव्यलाई, कसैले चाहिं दुई द्रव्यलाई, केहीले तीन द्रव्यलाई, कतिपयले पाँच द्रव्यहरूलाई शरीरको उपादानकारणका रूपमा स्वीकार गरेकाछन्, अर्थात् शरीरको प्रकृति हो भनी बताएका छन् । यसरी शरीरको प्रकृतिको सम्बन्धका संख्यागत विकल्पका साथ विद्वान्हरूले प्रतिज्ञा गर्नुभएको पाइन्छ । त्यस्ता विरोधी विकल्पहरू देखिएकाले नै संशय उत्पन्न हुन्छ- शरीर एकप्रकृतिक हो ? अथवा अनेकप्रकृतिक ? त्यसमा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



वास्तविक यथार्थ पक्ष के हो, त्यसको उपपादन गर्न महर्षि गौतम यो सूत्रको उपदेश गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पार्थिवं गुणान्तरोपलब्धेः ।।२८।।**

पृथिवी लोकमा रहेको यो शरीर पार्थिव हुन्छ, अर्थात्- पृथिवी कारण भएको शरीर हुन्छ । त्यसकारण यसलाई पार्थिव भनिन्छ । किनभने पृथिवीको विशेषगुण जो गन्ध हो त्यसको उपलब्धि यसबाट भएकाले । अतः पृथिवीलोकीय शरीरहरूको प्रधानकारण पृथिवी नै हुन्छ भने तेज आदि भूतचतुष्टय चाहिँ अप्रधानकारण । अर्थात्- पृथिवीबाट मात्र कार्यको उत्पत्ति सम्भव नभएकाले अप्रधान कारण जल आदि भूतद्रव्यहरू पनि हुन्छन् भने पार्थिव शरीरको मूलकारण पृथिवी नै हुन्छ । त्यसकारण पार्थिव शरीरको प्रधानकारण पृथिवी नै हुन्छ ।।२८।।

अब त्रिप्रकृतिक शरीर निरूपण गर्न यो सूत्रको उपस्थापन गरिन्छ-

**(सूत्रम्) पार्थिवाप्यतैजसं तद्गुणोपलब्धेः ।।२९।।**

यद्यपि मनुष्य शरीर पाञ्चभौतिक हुन्छ, तथापि पृथिवीको अंश अत्यधिक भएका कारण मनुष्य आदि प्राणीहरूको शरीरलाई पार्थिव भनिन्छ । यो नै यथार्थ हो र न्यायको सिद्धान्त पनि यही हो । अब भूतत्रयवादीहरू पृथिवी, जल र तेज यी तीन भूतद्रव्यहरूबाट मनुष्य, पशु आदि प्राणीहरूको शरीर उत्पन्न हुन्छ, त्यसकारण पार्थिव, जलीय र तैजस यस्तो भूतत्रयात्मक शरीर हुन्छ भनी स्वीकार गर्छन् । किनकि पृथिवीको विशेषगुण गन्ध, जलको पसिना आदि रसात्मक विशेषगुण र तेजको विशेषगुण उष्णस्पर्श हो । यिनीहरूको उपलब्धि भएकाले शरीर भूतद्रव्यत्रयप्रकृतिक हुन्छ भन्ने केहीको मत छ अर्थात् पृथ्वी, जल र तेजप्रकृतिक शरीर हुन्छ भन्ने केही विद्वान्हरूको सिद्धान्त छ ।।२९।।

अब भूतद्रव्यचतुष्टयवादीको मत बताउँन यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) निःश्वासोच्छ्वासोपलब्धेश्चातुर्भौतिकम् ।।३०।।**

निःश्वास उच्छ्वासको उपलब्धि भइकाले मनुष्य आदि प्राणीको शरीर पृथिवी, जल, तेज र वायु गरी चार भूतद्रव्यहरूबाट उत्पन्न हुन्छ । त्यसकारण शरीर भूतद्रव्य चतुष्टयप्रकृतिक हुन्छ भन्ने केहीको मत छ ।।३०।।

अब क्रमप्राप्त पाञ्चभौतिकवादीहरूको विचार निरूपण गर्न यो सूत्र उपस्थापित हुन्छ-

**(सूत्रम्) गन्धक्लेदपाकव्यूहावकाशदानेभ्यः पाञ्चभौतिकम् ।।३१।।**

सूत्रस्थ क्लेदको अर्थ आर्द्रता, पाकको अर्थ विलक्षण तेजः संयोग, व्यूह भनेको श्वासको माध्यमले बाह्यपदार्थको आकर्षण र अवकाशदानको खाएको पदार्थलाई स्थान प्रदान गर्नु अर्थ हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- पृथिवीको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



विशेषगुण गन्ध, जलको विशेषगुण आर्द्रता, तेजको विशेषगुण विलक्षण अग्निसंयोग, वायुको विशेषगुण श्वासको माध्यमले बाह्यपदार्थको आकर्षण, आकाशको विशेषगुण स्थानलाई अवकाश प्रदान गर्नु यी पाँच महाभूतद्रव्यहरूबाट शरीर उत्पन्न हुन्छ । त्यसकारण शरीरलाई पाञ्चभौतिक भनिन्छ । उक्त प्रकारले पाँच तत्त्वहरू नै मनुष्य आदि शरीरमा उपलब्ध भएकाले मनुष्य आदि प्राणीहरूको शरीरलाई पाञ्चभौतिक भनिन्छ भनी स्वीकार गर्ने केही विवेचक पाञ्चभौतिकवादीहरूको मत छ ।।३१।।

**(मूलम्) त इमे सन्दिग्धा हेतव इत्युपेक्षितवान् सूत्रकारः।**

यस सम्बन्धमा विचारणीय के छ भने यी हेतुहरू सन्दिग्ध छन्, त्यसकारण सूत्रकारले तिनीहरूको उपेक्षा गर्नुभयो ।

उक्त विषयमा श्रुतिप्रमाण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) श्रुतिप्रामाण्याच्च ।।३२।।**

**पृथिव्यैते शरीरम्** यो शरीर पृथिवीको हो । यसप्रकार श्रुतिले पनि प्रतिपादन गरेकाले पृथिवी-प्रकृतिक शरीर हुन्छ । यसरी श्रुतिको प्रामाण्यबाट पनि मनुष्य पशु आदि प्राणीको जो शरीर छ, त्यसको प्रकृति पृथिवी हुन्छ । त्यसकारण शरीरलाई पार्थिव भनिएको हो ।।३२।।

*इति पञ्चभिः सूत्रैः शरीरपरीक्षाप्रकरणम् ।*

*यसरी पाँच सूत्रहरूबाट शरीरको परीक्षा-प्रतिपादक प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अथेदानीमिन्द्रियणि प्रमेयक्रमेण विचार्यन्ते किमाव्यक्तिकान्याहोस्विद् भौतिकानीति ? कुतः संशयः ?**

अब ग्रन्थकार इन्द्रियविषयक विचार प्रारम्भ गर्नुहुन्छ । त्यसमा शरीरको निरूपणपश्चात् प्रमेयको उपदेशक्रमानुसार ग्रन्थकारद्वारा त्यस्ता प्रमेयका रूपमा उपदिष्ट इन्द्रियहरूको विचार गरिन्छ । के यी इन्द्रियहरू अहङ्कारबाट उत्पन्न अव्यक्तस्वरूप हुन्छन् ? अथवा पृथिवी जल आदि पञ्च महाभूतहरूबाट जन्य भौतिक हुन्छन् ? भन्ने यस्तो सन्देह हुन्छ । त्यसमा के कति कारणले संशय हुन्छ, भन्ने यस्तो जिज्ञासाको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) कृष्णसारे सत्युपलम्भात् व्यतिरिच्य चोपलम्भात् संशयः ।।३३।।**

सूत्रस्थ कृष्णसारको अर्थ-आँखाको गोलभाग हो, जसलाई कृष्णतारा भनिन्छ, यसप्रकार सूत्रार्थ हुन्छ, आँखाको गोलाकार कृष्णतारा विद्यमान भएको स्थितिमा विषयको उपलब्धि हुने र त्यसलाई अलग गरेर रहेको स्थितिमा पनि विषयको उपलब्धि भएकाले सन्देह हुन्छ, कृष्णतारामात्र अर्थात्- आँखाको पुतली चक्षुरिन्द्रिय हो, अथवा अरू केही ? ।।३३।।

**(मूलम्) अभौतिकानीत्याह । कस्मात् ?-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



साङ्ख्यहरू इन्द्रियहरूलाई अभौतिक मान्दछन्, त्यो के कति कारणले ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै आँखाको पुतली नै चक्षुरिन्द्रिय मान्ने बौद्धहरूको मतको खण्डन गर्न यो सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) महदणुग्रहणात् ।।३४।।**

महत्, महत्तर र महत्तम तथा अणु, अणुतर, र अणुतम विषयको ग्रहण हुने भएकाले चक्षुरिन्द्रिय भौतिक हुन सक्तैन । अर्थात्- महत्परिमाण महत्तरपरिणाम र महत्तमपरिमाण भएको जो द्रव्य हुन्छ, त्यसको र अणु, अणुतर र अणुतम परिमाण भएको जो द्रव्य हो त्यसको पनि ग्रहण चक्षुरिन्द्रियबाट हुने भएकाले चक्षुरिन्द्रिय भौतिक हुँदैन । यसलाई भौतिक इन्द्रिय स्वीकार गरेको पक्षमा महान् विषयको इन्द्रियसँग व्यापन सम्भव छैन । अतः महत्परिमाण भएका वृक्ष आदिको ज्ञान चक्षुरिन्द्रियबाट उपपन्न हुँदैन । त्यस्तै प्रकारले सूक्ष्मता भएको कारण अणुपरिमाण भएको द्व्यणुक द्रव्य आदिको पनि प्रत्यक्ष सम्भव छैन । अतः अहङ्कारबाट उत्पन्न अभौतिक इन्द्रिय व्यापक हुन्छ । त्यसैले महत्तर आदि परिमाण भएका वटवृक्ष, पर्वत आदि र अणु अणुतर आदि परिमाण भएका वटवृक्षका बीजहरूको प्रत्यक्ष उपपन्न हुन्छ, कुनै दोष हुँदैन । अतः इन्द्रियहरू भौतिक हुन सक्तैनन् ।।३४।।

**(मूलम्) न महदणुग्रहणमात्रादभौतिकत्वं विभुत्वं चेन्द्रियाणां शक्यं प्रतिपत्तुम् । इदं खलु-**

इन्द्रियहरूलाई अभौतिक स्वीकार गर्ने साङ्ख्यहरूको उक्त मत युक्तिसम्मत देखिँदैन । किनकि महत्परिमाण तथा अणुपरिमाण भएका द्रव्यहरूको प्रत्यक्षमात्रले इन्द्रियहरूमा अभौतिकत्व र व्यापकत्व सिद्ध गर्न सकिदैन । त्यस्तो महत्परिमाण र अणुपरिमाण भएका द्रव्यहरूको ग्रहण चाहिँ यसप्रकार हुन्छ भन्ने विषयको निरूपण गर्न सिद्धान्ती यो सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) रश्म्यर्थसन्निकर्षविशेषात् तद्ग्रहणम् ।।३५।।**

चक्षु इन्द्रियको रश्मिको महत्परिमाण र अणुपरिमाणले युक्त द्रव्यका साथ जो सन्निकर्षविशेष हो, त्यसबाट महत्परिमाण र अणुपरिमाण भएको द्रव्यहरूको ग्रहण हुन्छ, अर्थात् प्रत्यक्ष हुन्छ, जसरी प्रदीपको रश्मिबाट विषयको ग्रहण हुन्छ । यसरी रश्मि र पदार्थको संयोग तब सम्भव हुन्छ, जब इन्द्रियहरूमा भौतिकत्व सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण इन्द्रियहरू भौतिक हुँदैनन् भन्ने अभौतिकवादी साङ्ख्यहरूको मत उपयुक्त छैन ।।३५।।

**(मूलम्) आवरणानुमेयत्वे सतीदमाह-**

आवरणद्वारा चक्षु इन्द्रियको जो किरण हो, त्यसको अनुमान हुन्छ र अनुमानद्वारा त्यसको सिद्धि हुन्छ भनी स्वीकार गरेको स्थितिमा दोष देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(सूत्रम्) तदनुपलब्धेरहेतुः ।।३६।।**

चक्षु• इन्द्रियका किरणहरूको प्रत्यक्ष नभएकाले चक्षुकिरण र पदार्थको सन्निकर्ष साध्यसाधक हुन सक्तैनन् । यदि चक्षु-रश्मि छ भने प्रदीप-रश्मिको समान त्यसको प्रत्यक्ष होस्, तर प्रत्यक्ष हुँदैन, त्यसकारण चक्षुरश्मि छैन । जब चक्षुरश्मि नै छैन भने त्यो महत्परिमाण तथा अणुपरिमाणको प्रत्यक्षको साधक हेतु हुँदैन । त्यसकारण उक्त असाधक हेतुबाट महत्परिमाण र अणुपरिमाणको ग्रहण उपपन्न हुने कुरै भएन ।।३६।।

उक्त शङ्काको समाधान गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अनुमीयमानस्य प्रत्यक्षतोऽनुपलब्धिरभावहेतुः ।।३७।।**

चक्षु इन्द्रियको पदार्थका साथ हुने जो सन्निकर्षविशेष छ, त्यसको प्रतिबन्धकस्वरूप आवरण जुन लिङ्ग छ, त्यसबाट अनुमानप्रमाणद्वारा सिद्ध भएका जुन चक्षुका किरणहरू छन्, तिनीहरूको प्रत्यक्षबाट ज्ञान हुँदैन भनी निषेध गर्न मिल्दैन । अर्थात् प्रत्यक्ष नभएकाले त्यसको सत्ता नै हुँदैन भन्नु युक्तियुक्त देखिँदैन । यसरी प्रत्यक्षबाट उपलब्ध हुन नसकेका चक्षुका किरणहरू यदि अनुमानद्वारा सिद्ध भएका छन् भने तिनीहरूको अभाव छ भन्नु उपयुक्त हुँदैन । जस्तै चन्द्रमाको पछिल्लो भाग र पृथिवीको तल्लोभागको उपलब्धि प्रत्यक्षबाट हुँदैन तापनि अनुमानद्वारा त्यसको अस्तित्त्व सिद्ध हुन्छ । त्यस्तै प्रकारले चक्षुका किरणहरूको पदार्थसँग जो सन्निकर्षविशेष छ, त्यसबाट चक्षुका किरणहरूको अनुमान सम्भव छ । चक्षुका किरण नभएको स्थितिमा सन्निकर्ष नै हुन नसक्ने भएकाले चक्षुरश्मि सिद्ध हुन्छ । त्यसको सन्निकर्षबाट पदार्थको प्रकाशको सिद्धि हुन्छ । एवं क्रमले इन्द्रियहरूमा भौतिकत्वको सिद्धि हुने कुरो स्पष्ट छ । अतः प्रत्यक्ष नभएकाले उपलब्धि नहुने यो अनुमान सिद्ध वस्तुको अभावसाधक हेतु हुन सक्तैन ।।३७।।

यदि चक्षुको किरण छ भने त्यस्तो अवस्थामा प्रत्यक्षद्वारा त्यसको उपलब्धि किन हुँदैन ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) द्रव्यगुणभेदाच्चोपलब्धिनियमः ।।३८।।**

द्रव्यधर्मविशेष तथा गुणधर्मविशेषको कारण पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ- भन्ने यस्तो उपलब्धिको नियम हुन्छ । जस्तै- जुन द्रव्यमा महत्परिमाण छ, त्यसको प्रत्यक्ष हुन्छ, जुन गुणमा उद्भूतत्त्व छ, त्यसको पनि प्रत्यक्ष हुन्छ, पदार्थ भए तापनि त्यसदेखि भिन्न स्थितिमा प्रत्यक्ष हुँदैन, यस्तो प्रत्यक्षको नियम नभएकाले त्यस्तो द्रव्यको प्रत्यक्ष हुँदैन । जस्तै- परमाणुद्रव्य र त्यसको रूप यी दुवै हुँदाहुँदै पनि तिनीहरूको प्रत्यक्ष हुँदैन, किनकि परमाणुद्रव्यमा प्रत्यक्षको कारण महत्परिमाण छैन भने परमाणुगत रूप जो गुण हो, त्यसमा उद्भूतत्त्व छैन, त्यसकारण ती दुवैको प्रत्यक्ष हुँदैन तापनि तिनीहरूको अस्तित्त्वलाई स्वीकार



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



गरिन्छ । त्यस्तै प्रकारले चक्षुका किरणहरू हुँदाहुँदै पनि त्यसमा प्रत्यक्षको कारण उद्भूतत्त्व आदि नभएकाले प्रत्यक्ष हुँदैन ।।३८।।

(मूलम्) यत्र त्वेषा भवति-

जहाँ प्रत्यक्षद्वारा उपलब्धि हुन्छ त्यहाँका लागि अन्य कारणहरू पनि अपेक्षित छन् । तिनीहरूको निरूपण गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) अनेकद्रव्यसमवायात् रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः ।।३९।।

रूपविषयक प्रत्यक्षका प्रति के के प्रयोजक हुन्छन्, त्यसको निर्देश प्रकृतसूत्रले गरेको छ । जसमा अनेक सावयव द्रव्यमा महत्परिमाण समवायसम्बन्धले विद्यमान हुन्छ, त्यसमा समवायसम्बन्धले विद्यमान रूपमा उद्भूतत्त्व छ भने त्यसप्रकारको रूपको चाक्षुषप्रत्यक्ष हुन्छ । त्यस्तो रूपको आश्रय जो द्रव्य हो, त्यसको पनि चाक्षुषप्रत्यक्ष हुन्छ । जस्तै- घट आदि द्रव्यमा समवायसम्बन्धले रूप छ, त्यसमा उद्भूतत्त्व पनि छ, त्यसकारण रूपविषयक चाक्षुषप्रत्यक्षद्वारा घटादि द्रव्यको पनि चाक्षुषप्रत्यक्ष हुन्छ । यसरी जुन द्रव्यमा महत्परिमाण छ, उद्भूत रूप पनि छ, त्यसको चाक्षुष प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यसदेखि भिन्नको हुँदैन । चक्षुको रश्मिमा उद्भूत रूप छैन, त्यसकारण चक्षुरश्मि हुँदाहुँदै पनि त्यसको चाक्षुषप्रत्यक्ष हुँदैन र समवायसम्बन्धले रहेको जो रूप छ, त्यसमा उद्भूतत्त्व छैन त्यसकारण त्यसको पनि प्रत्यक्ष हुँदैन, अर्थात्- चक्षुरश्मि र त्यसमा विद्यमान रूप दुवै हुँदाहुँदै पनि प्रत्यक्षका प्रयोजक महत्परिमाण र उद्भूतत्त्व नभएकाले चक्षुरश्मि र त्यसको रूपको पनि प्रत्यक्ष हुँदैन ।।३९।।

अब चक्षु रश्मिमा उद्भूत रूप स्पर्श आदि नहुनुमा के कारण छ ? भन्ने शङ्काको समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) कर्मकारितश्चेन्द्रियाणां न्यूहः पुरूषार्थतन्त्रः ।।४०।।

सूत्रस्थ न्यूहको रचनाविशेष अर्थ हुन्छ भने पुरूषार्थतन्त्र भनेको सुखदुःखात्मक जो भोग हो त्यसको अधीन हुनु अर्थ हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- चक्षु आदि इन्द्रियहरूको जो रचना हो, त्यो पुरूषले गरेको पुण्यपापरूपकर्मबाट उत्पन्न सुखदुःखको भोगाधीन हुन्छ । अर्थात्- पुरूषले गरेका जुन शुभाशुभ कर्महरू छन् तिनबाट उत्पन्न सुखविषयक तथा दुःखविषयक भोगको प्रत्यक्ष प्राणीहरूलाई हुन्छ । यसरी चक्षु आदि इन्द्रियहरू शरीरका साथ सुख आदि भोगको अनुभव गर्ने साधनका रूपमा स्वीकृत छन् । त्यसमा चक्षु-रश्मिका जुन रूप र स्पर्श छन्, ती दुई उद्भूत हुन्छन् भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यो उद्भूत स्पर्श तेजोमय हुन्छ, त्यसकारण उष्ण हुन्छ । त्यसैले त्यस्तो स्पर्शको निरन्तर संसर्गबाट आँखाको गोलभाग नै जल्ने हुन्छ, फलतः प्राणीमात्र अन्धा हुने आपत्ति आइपर्दछ । चक्षुरिन्द्रियबाट पुरूषलाई रूपविषयक भोगको अनुवभ हुन



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सक्छैन । त्यस्तै प्रकारले चक्षु इन्द्रियको रूप उद्भूत हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने चक्षुगोलकैमा सदा उक्त रूप रहिरहने भएकाले प्राणीमात्रलाई निन्द्रा नलाग्नेआपत्ति आउँदछ र निद्राविषयक भोगको अनुभव हुन सक्छैन । एतावता साधनस्वरूप चक्षु आदि इन्द्रियहरूबाट सुखआदिको जो भोग हो, त्यसको सिद्धिका लागि चक्षुरश्मिका रूप र स्पर्श यी दुबै उद्भूत हुँदैनन्, अतः त्यसको प्रत्यक्ष हुन सक्छैन ।।४०।।

अब इन्द्रियहरूमा भौतिकत्वको सिद्धि गर्न यो सूत्र प्रवृत्त हुन्छ-

**(सूत्रम्) [9]अव्यभिचाराच्च प्रतिघातो भौतिकधर्मः ।।४१।।**

कुनै पदार्थबाट कसैको प्रतिघात हुन्छ, अर्थात्- निरोध हुन्छ भने त्यस्तो पदार्थलाई भौतिक मानिन्छ । किनभने निरोध भौतिक पदार्थको धर्म हो । त्यस्तै इन्द्रियहरूका पनि बीचमा भित्ता आदिको व्यवधान हुन्छ, त्यस्तो स्थितिमा घट आदि द्रव्यको प्रत्यक्ष हुन सक्छैन । अतः जुनजुन द्रव्यमा निरोधात्मक धर्म हुन्छ, ती ती द्रव्यहरू भौतिक हुन्छन् । त्यसकारण ती द्रव्यमा भौतिकत्वधर्म रहन्छ, यस्तो व्याप्तिमा व्यभिचारदोष नभएकाले इन्द्रियहरूमा पनि भौतिकत्व सिद्ध हुन्छ ।।४१।।

**(मूलम्) उपपद्यते चानुपलब्धिः कारणभेदात्-**

**तदनुपलब्धेरहेतुः** यस सूत्रले नेत्ररश्मिको जो अनुपलब्धि हो, त्यसको सिद्धि हुन सक्छैन भनी माथि प्रतिपादन गरियो । अब त्यसको खण्डन सुरू हुन्छ । चक्षु-इन्द्रियका किरणहरूको जो रूप हो र त्यो उद्भूत हुनु जो विशेषकारण छ, त्यसबाट पनि अनुपलब्धि उपपन्न हुन्छ, अर्थात्- सिद्ध हुन्छ, जसको उदाहरण सहित निरूपण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) मध्यन्दिनोल्काप्रकाशानुपलब्धिवत्तदनुपलब्धिः ।।४२।।**

जसरी मध्याह्नकालमा सूर्यको प्रकाशबाट तिरस्कृत नक्षत्रप्रकाश हुँदाहुँदै पनि त्यसको अनुपलब्धि अनुभवगम्य छ, त्यस्तै प्रकारले नेत्ररश्मि विद्यमान छ तापनि त्यसको रूप उद्भूत नभएकाले त्यसको अनुपलब्धि सिद्ध हुन्छ । अतः नेत्ररश्मिको चाक्षुष प्रत्यक्ष हुँदैन ।।४१।।

**(मूलम्) अत्यन्तानुपलब्धिश्चाभावकारणम्, यो हि ब्रवीति लोष्टप्रकाशो मध्यन्दिने आदित्यप्रकाशाभिभवान्नोपलभ्यत इति तस्यैतत्स्यात्-**

---

9 केचिट्टीकाकाराः सूत्रकारीयं सूत्रमिदं मन्यन्ते । वस्तुतस्तु भाष्यकारीयमेवेदं सूत्रम्, न्यायसूचीनिबन्धेऽदृष्टत्वात् । केही टीकाकार विद्वान्हरु सूत्रकारको यो सूत्र भनी स्वीकार्दछन्, वास्तवमा भाष्यकारको नै यो सूत्र हो, किनकि यो सूत्र न्यायसूचीनिबन्धमा नदेखिएकोले । पृष्ठ- २००



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नेत्ररश्मि हुँदाहुँदै पनि त्यसका रूप र स्पर्श अनुद्भूत भएको कारण चाक्षुष र स्पार्शन प्रत्यक्ष हुँदैन । त्यसैले उक्त प्रत्यक्षाभावको कारण अत्यन्त अनुपलब्धि हो । यसमा विचारणीय के छ भने चक्षुरश्मिको समान माटामा पनि किरणप्रकाश छ, तर सूर्यको प्रकाशले दबाएको कारण त्यसको उपलब्धि हुँदैन भनी वताउनेहरूको मतमा जसरी अनुपलब्धिको कारण हुँदाहुँदै पनि माटामा किरणको प्रकाशलाई स्वीकार गरिदैन, त्यस्तै नेत्ररश्मि हुँदाहुँदै पनि स्वीकार्य हुँदैन भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न रात्रावप्यनुपलब्धेः ।।४३।।**

माटाको थुप्रोमा किरणको प्रकाश उपपन्न हुन्छ भनी माथि प्रतिपादन गरियो, त्यो सम्भव छैन । यदि माटाको थुप्रोमा पनि किरणको प्रकाश छ तर सूर्यको प्रकाशद्वारा दबिएको कारण त्यसको उपलब्धि हुँदैन भने रात्रिमा रोक्ने जो सूर्यको प्रकाश हो त्यो नभएकाले त्यस अवस्थामा माटाको थुप्रोमा किरणको प्रकाश उपलब्ध होस्, तर हुँदैन, यसबाट थाहा हुन्छ माटाको थुप्रोमा किरण हुन सक्तैन, नेत्ररश्मिको स्थिति भने यस्तो होइन । किनकि रात्रिमा पनि नेत्ररश्मि प्रत्यक्षबाट उपलब्ध हुन्छ । यसरी माटाको थुप्रोको समान त्यसको अभाव सिद्ध गर्न मिल्दैन । अतः दिनमा नेत्ररश्मिको ज्ञान अनुमानद्वारा हुन्छ भने रात्रिमा प्रत्यक्षद्वारा ।।४३।।

**(मूलम्) उपपन्नरूपा चेयम्-**

उक्त विचारबाट नेत्ररश्मिको अभिव्यञ्जक नभएकाले त्यसको अनुपब्धि प्रमाणद्वारा सिद्ध हुन्छ ।

अब त्यो अनुपलब्धिको निरूपण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सुत्रम्) बाह्यप्रकाशानुग्रहाद् विषयोपलब्धेरनभिव्यक्तितोऽ नुपलब्धाः ।।४४।।**

बाह्य सूर्य आदि प्रकाशको सहयोगबाट तथा चक्षु इन्द्रियको अनुग्रहद्वारा उद्भूतरूपले युक्त घट आदि द्रव्यहरूको उपलब्धि हुन्छ र त्यसको अभिव्यक्ति पनि हुन्छ । किनभने बाह्य सूर्य आदि प्रकाशको सम्बन्धले त्यसको अभिव्यक्ति सम्भव भएकाले । तर नेत्ररश्मिको जो रूप हो, त्यो अनूद्भूत भएकाले बाह्य सूर्य आदि प्रकाशको माध्यमले पनि त्यस्तो नेत्ररश्मिको अभिव्यक्ति हुन सक्तैन भन्ने विषय सर्वथा सिद्ध हुन्छ । यसरी नेत्ररश्मिको अनुपलब्धि सप्रमाण सिद्ध भएकाले विद्यमान नेत्ररश्मिको ज्ञान अनुमानबाट सिद्ध हुन्छ भनिएको हो । त्यसकारण तदनुपलब्धेः यो हेतु उपयुक्त छैन ।।४४।।

**(मूलम्) कस्मात् पुनर्भवो ऽनुपलब्धिकारणं चाक्षुषस्य रश्मेर्नोच्यत इति ?-**

पूर्व निर्वचन अनुसार नेत्ररश्मिको जो अनुपलब्धि हो, त्यसको कारण अनुद्भूत रूप हो भनी पहिले स्पष्ट गरियो । तर त्यसमा रश्मिको चाक्षुष प्रत्यक्ष हुन नसक्नुमा रूपको अभिभव नै कारण भएको कुरो सिद्ध हुन्छ । अतः



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



के कति कारणले पुनः रूपको अभिभव नै रश्मिको अनुपलब्धिको कारण हो भनी बताइएन ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अभिव्यक्तौ चाभिभवात् ।।४५।।**

सूत्रस्थ अभिव्यक्तिको अर्थ उद्भूतरूप हुन्छ । यसरी जुन द्रव्यमा उद्भूत रूप छ, तर त्यसको उपलब्धि हुँदैन भने त्यसको कारण अभिभव हो । अतः त्यस्तो अनुपलब्धि अभिभवनिमित्तक हुन्छ । तर यसरी बाह्यप्रकाशकालमा प्रत्यक्ष भएन भने त्यहाँ अभिभवको कल्पना गरिन्छ । जस्तै- मध्याह्नकालमा ताराको प्रकाशको प्रत्यक्ष हुँदैन, त्यस्तो स्थिति नेत्ररश्मिमा देखिँदैन । किनकि नेत्रको रश्मिको प्रत्यक्ष अन्धकारमा पनि हुँदैन, जसले गर्दा त्यसको अभिभवको कल्पना सम्भव होस् । ताराको रात्रिमा प्रकाश हुन्छ, त्यसैले दिनमा त्यसको अभिभव हुन्छ भनी कल्पना गर्नसकिन्छ । अतः प्रत्यक्ष नभएकाले नेत्ररश्मि छैन भन्न मिल्दैन । त्यसकारण सिद्ध हुन्छ नेत्ररश्मिको अनुपलब्धिको कारण अनुद्भूत रूप नै हुन्छ, अभिभव हुँदैन ।।४५।।

नेत्ररश्मिको प्रत्यक्षको उदाहरण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नक्तञ्चरनयनरश्मिदर्शनाच्च ।।४६।।**

रात्रिमा हिँड्न कुशल अन्धकारमा रहेका विरालो आदि प्राणीहरूका नेत्रहरूमा विद्यमान जो रश्मि हो, त्यसको प्रत्यक्षद्वारा अनुभव गर्नसकिन्छ । त्यसैले अन्य प्राणीहरूमा पनि आँखाको जो रश्मि हो, त्यसको यसप्रकार अनुमान गर्नुपर्दछ- **अस्मदादिनेत्रम् रश्मिविशिष्टम्, नेत्रत्वात्, विडालनेत्रवत्** अर्थात्- हाम्रा आँखाहरू रश्मियुक्त छन्, नेत्रत्व भएकाले, विरालाको आँखा जस्तै । यस प्रकारको अनुमानबाट प्राणीमात्रको आँखामा रश्मि सिद्ध हुन्छ ।।४६।।

**(मूलम्) इन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य ज्ञानकारणत्वानुपपत्तिः कस्मात् ?-**

इन्द्रिय अप्राप्यकारी हुन्छन् भन्ने पूर्वपक्षीको मत बताउँदै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- सिसा आदिले व्यवधान भएको पदार्थको पनि प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यसकारण इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्ष प्रत्यक्षको कारण हुन्छ भन्ने कथन युक्तियुक्त देखिँदैन । यदि उक्त सन्निकर्षलाई प्रत्यक्षकारण मान्ने हो भने सिसा आदिले व्यवधान भएको पदार्थको प्रत्यक्ष नहोस्, व्यवधानको कारण उक्त सन्निकर्ष सम्भव छैन । त्यसकारण इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष प्रत्यक्षका प्रति कारण हुन सक्तैन । यसरी इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षका लागि स्वीकार गरिएको नेत्ररश्मिको कल्पना आवश्यक देखिँदैन । त्यसको उपपत्ति के कति कारणले हुन सक्तैन ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अप्राप्य ग्रहणं काचाभ्रपटलस्फटिकान्तरितोपलब्धेः ।।४७।।**

इन्द्रियहरू विषयदेशमा नपुगी पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने इन्द्रिय अप्राप्यकारीहरूको मत छ । अतः इन्द्रिय र अर्थको जो सन्निकर्ष हो, त्यसलाई



Jayatu Sanskritam. Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्राप्त नगरी पदार्थको प्रत्यक्ष सम्भव छ । किनकि सिसा, अभ्रपटल र स्फटिकमणि, यिनीहरूको प्रत्यक्षयोग्य वस्तुको बीचमा व्यवधान रहे तापनि पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ । अतः इन्द्रियहरू विषयदेशको समीपमा प्राप्त भएमात्र अर्थात्- इन्द्रिय-संयुक्त विषय भएमात्र पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने जो इन्द्रियभौतिकवादी नैयायिकहरूको मत हो, त्यो उचित देखिँदैन । एतावता इन्द्रियहरूले पदार्थलाई प्राप्त नगरीकन पनि तिनीहरूको प्रत्यक्ष गर्न सक्तछन् भन्ने इन्द्रिय अभौतिकवादीहरूको तर्क हुन्छ ।।४७।।

उक्त मतको खण्डन गर्दै सूत्रकार समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न कुड्यान्तरितानुपलब्धेरप्रतिषेधः ।।४८।।**

इन्द्रियहरूमा प्राप्यकारित्वको निषेध गर्न मिल्दैन । अर्थात्- इन्द्रियहरू विषयदेशमा नपुगी पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने जो इन्द्रियअप्राप्यकारी पूर्वपक्षीको कथन हो, त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन । किनकि भित्तो आदिले व्यवहित भएका पदार्थहरूको प्रत्यक्ष हुँदैन । यदि इन्द्रियहरू अप्राप्यकारी हुन्छन् भनी स्वीकार गर्ने हो भने भित्ता आदिले व्यवधान भएका पदार्थहरूको पनि प्रत्यक्ष होस्, तर हुँदैन । यसबाट सिद्ध हुन्छ- इन्द्रियहरू प्राप्यकारी नै हुन्छन्, अर्थात् इन्द्रियहरूले विषयलाई प्राप्त गरेर मात्र त्यसको प्रत्यक्ष गर्दछन् । त्यसकारण इन्द्रियहरू प्राप्यकारी हुन्छन् ।।४८।।

**(मूलम्) प्राप्यकारित्वेऽपि काचाभ्रपटलस्फटिकान्तरितोपलब्धिर्न स्यात् ।**

पूर्वोक्त प्रकारले इन्द्रियहरूमा प्राप्यकरित्व स्वीकार गर्ने हो भने सिसा, अभ्रपटल र स्फटिकमणिले व्यवहित पदार्थको प्रत्यक्ष नहोस् भन्ने आपत्ति आउँछ । अर्थात्- जसरी भित्ता आदिले व्यवधान भएको पदार्थको प्रत्यक्ष हुँदैन, त्यस्तै सिसा आदिले व्यवहित पदार्थको पनि साक्षात्कार नहोस् भन्ने यस्तो आपत्ति हुन्छ । जसको निराकरण गर्दै सूत्रकार अग्रिम सूत्रमा भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अप्रतिघातात्सन्निकर्षोपपत्तिः ।।४९।।**

सिसा आदि स्वच्छ द्रव्यले नेत्रको जो रश्मि हो त्यसको प्रतिघात हुँदैन, अर्थात्- रश्मिको व्यवधान हुँदैन । त्यसकारण सिसा आदि द्रव्यले व्यवहित द्रव्यका साथ नेत्ररश्मिको सन्निकर्ष सर्वथा उपपन्न हुन्छ । यसप्रकार काचपदार्थले व्यवधान भएको पदार्थको प्रत्यक्ष सम्भव भएकाले इन्द्रियहरूमा अप्राप्यकारित्व सिद्ध हुँदैन । त्यसकारण इन्द्रियहरूमा प्राप्यकारित्व छ भन्ने विषय सर्वथा प्रमाणित हुन्छ ।।४९।।

**(मूलम्) यश्च मन्यते न भौतिकस्याप्रतिघात इति तन्न-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



के कति कारणले पुनः रूपको अभिभव नै रश्मिको अनुपलब्धिको कारण हो भनी बताइएन ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अभिव्यक्तौ चाभिभवात् ।।४५।।**

सूत्रस्थ अभिव्यक्तिको अर्थ उद्भूतरूप हुन्छ । यसरी जुन द्रव्यमा उद्भूत रूप छ, तर त्यसको उपलब्धि हुँदैन भने त्यसको कारण अभिभव हो । अतः त्यस्तो अनुपलब्धि अभिभवनिमित्तक हुन्छ । तर यसरी बाह्यप्रकाशकालमा प्रत्यक्ष भएन भने त्यहाँ अभिभवको कल्पना गरिन्छ । जस्तै- मध्याह्नकालमा ताराको प्रकाशको प्रत्यक्ष हुँदैन, त्यस्तो स्थिति नेत्ररश्मिमा देखिँदैन । किनकि नेत्रको रश्मिको प्रत्यक्ष अन्धकारमा पनि हुँदैन, जसले गर्दा त्यसको अभिभवको कल्पना सम्भव होस् । ताराको रात्रिमा प्रकाश हुन्छ, त्यसैले दिनमा त्यसको अभिभव हुन्छ भनी कल्पना गर्नसकिन्छ । अतः प्रत्यक्ष नभएकाले नेत्ररश्मि छैन भन्न मिल्दैन । त्यसकारण सिद्ध हुन्छ नेत्ररश्मिको अनुपलब्धिको कारण अनुद्भूत रूप नै हुन्छ, अभिभव हुँदैन ।।४५।।

नेत्ररश्मिको प्रत्यक्षको उदाहरण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नक्तञ्चरनयनरश्मिदर्शनाच्च ।।४६।।**

रात्रिमा हिँड्न कुशल अन्धकारमा रहेका विरालो आदि प्राणीहरूका नेत्रहरूमा विद्यमान जो रश्मि हो, त्यसको प्रत्यक्षद्वारा अनुभव गर्नसकिन्छ । त्यसैले अन्य प्राणीहरूमा पनि आँखाको जो रश्मि हो, त्यसको यसप्रकार अनुमान गर्नुपर्दछ- **अस्मदादिनेत्रम् रश्मिविशिष्टम्, नेत्रत्वात्, विडालनेत्रवत्** अर्थात्- हाम्रा आँखाहरू रश्मियुक्त छन्, नेत्रत्व भएकाले, विरालाको आँखा जस्तै । यस प्रकारको अनुमानबाट प्राणीमात्रको आँखामा रश्मि सिद्ध हुन्छ ।।४६।।

**(मूलम्) इन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य ज्ञानकारणत्वानुपपत्तिः कस्मात् ?-**

इन्द्रिय अप्राप्यकारी हुन्छन् भन्ने पूर्वपक्षीको मत बताउँदै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- सिसा आदिले व्यवधान भएको पदार्थको पनि प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यसकारण इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्ष प्रत्यक्षको कारण हुन्छ भन्ने कथन युक्तियुक्त देखिँदैन । यदि उक्त सन्निकर्षलाई प्रत्यक्षकारण मान्ने हो भने सिसा आदिले व्यवधान भएको पदार्थको प्रत्यक्ष नहोस्, व्यवधानको कारण उक्त सन्निकर्ष सम्भव छैन । त्यसकारण इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष प्रत्यक्षका प्रति कारण हुन सक्तैन । यसरी इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षका लागि स्वीकार गरिएको नेत्ररश्मिको कल्पना आवश्यक देखिँदैन । त्यसको उपपत्ति के कति कारणले हुन सक्तैन ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अप्राप्य ग्रहणं काचाभ्रपटलस्फटिकान्तरितोपलब्धेः ।।४७।।**

इन्द्रियहरू विषयदेशमा नपुगी पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने इन्द्रिय अप्राप्यकारीहरूको मत छ । अतः इन्द्रिय र अर्थको जो सन्निकर्ष हो, त्यसलाई



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्राप्त नगरी पदार्थको प्रत्यक्ष सम्भव छ । किनकि सिसा, अभ्रपटल र स्फटिकमणि, यिनीहरूको प्रत्यक्षयोग्य वस्तुको बीचमा व्यवधान रहे तापनि पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ । अतः इन्द्रियहरू विषयदेशको समीपमा प्राप्त भएमात्र अर्थात्- इन्द्रिय-संयुक्त विषय भएमात्र पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने जो इन्द्रियभौतिकवादी नैयायिकहरूको मत हो, त्यो उचित देखिँदैन । एतावता इन्द्रियहरूले पदार्थलाई प्राप्त नगरीकन पनि तिनीहरूको प्रत्यक्ष गर्न सक्तछन् भन्ने इन्द्रिय अभौतिकवादीहरूको तर्क हुन्छ ।।४७।।

उक्त मतको खण्डन गर्दै सूत्रकार समाधानप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न कुड्यान्तरितानुपलब्धेरप्रतिषेधः ।।४८।।**

इन्द्रियहरूमा प्राप्यकारित्वको निषेध गर्न मिल्दैन । अर्थात्- इन्द्रियहरू विषयदेशमा नपुगी पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने जो इन्द्रियअप्राप्यकारी पूर्वपक्षीको कथन हो, त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन । किनकि भित्तो आदिले व्यवहित भएका पदार्थहरूको प्रत्यक्ष हुँदैन । यदि इन्द्रियहरू अप्राप्यकारी हुन्छन् भनी स्वीकार गर्ने हो भने भित्ता आदिले व्यवधान भएका पदार्थहरूको पनि प्रत्यक्ष होस्, तर हुँदैन । यसबाट सिद्ध हुन्छ- इन्द्रियहरू प्राप्यकारी नै हुन्छन्, अर्थात् इन्द्रियहरूले विषयलाई प्राप्त गरेर मात्र त्यसको प्रत्यक्ष गर्दछन् । त्यसकारण इन्द्रियहरू प्राप्यकारी हुन्छन् ।।४८।।

**(मूलम्) प्राप्यकारित्वेऽपि काचाभ्रपटलस्फटिकान्तरितोपलब्धिर्न स्यात् ।**

पूर्वोक्त प्रकारले इन्द्रियहरूमा प्राप्यकरित्व स्वीकार गर्ने हो भने सिसा, अभ्रपटल र स्फटिकमणिले व्यवहित पदार्थको प्रत्यक्ष नहोस् भन्ने आपत्ति आउँछ । अर्थात्- जसरी भित्ता आदिले व्यवधान भएको पदार्थको प्रत्यक्ष हुँदैन, त्यस्तै सिसा आदिले व्यवहित पदार्थको पनि साक्षात्कार नहोस् भन्ने यस्तो आपत्ति हुन्छ । जसको निराकरण गर्दै सूत्रकार अग्रिम सूत्रमा भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अप्रतिघातात्सन्निकर्षोपपत्तिः ।।४९।।**

सिसा आदि स्वच्छ द्रव्यले नेत्रको जो रश्मि हो त्यसको प्रतिघात हुँदैन, अर्थात्- रश्मिको व्यवधान हुँदैन । त्यसकारण सिसा आदि द्रव्यले व्यवहित द्रव्यका साथ नेत्ररश्मिको सन्निकर्ष सर्वथा उपपन्न हुन्छ । यसप्रकार काचपदार्थले व्यवधान भएको पदार्थको प्रत्यक्ष सम्भव भएकाले इन्द्रियहरूमा अप्राप्यकारित्व सिद्ध हुँदैन । त्यसकारण इन्द्रियहरूमा प्राप्यकारित्व छ भन्ने विषय सर्वथा प्रमाणित हुन्छ ।।४९।।

**(मूलम्) यश्च मन्यते न भौतिकस्याप्रतिघात इति तन्न-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भौतिक चक्षु आदि इन्द्रियको अप्रतिघात हुँदैन, अर्थात् विरोधको अभाव सम्भव छैन भनी जो मान्दछ त्यो सर्वत्र हुन सक्तैन भन्ने विषयलाई उदाहरणपूर्वक स्पष्ट गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) आदित्यरश्मेः स्फटिकान्तरितेऽपि दाह्येऽविघातात् ।।५०।।**

स्फटिकमणिले व्यवहित भए तापनि दहनयोग्य पदार्थमा सूर्यकिरणको प्रतिघात हुँदैन, अर्थात्- स्फटिकमणिले सूर्यको किरणलाई रोक्तैन । त्यसकारण सूर्यकिरणको दहनयोग्य पदार्थमा प्रवेश हुन्छ र पदार्थको दाह हुन्छ । त्यो सूर्यकिरण भौतिकद्रव्य हो, यस किसिमले जसरी भौतिक द्रव्य जो सूर्यरश्मि हो, त्यसले काँच आदि पदार्थद्वारा व्यवहित भएको भए तापनि सर्वथा दाह गर्छ, त्यसकारण सूर्यरश्मिमा अप्रतिघात सिद्ध हुन्छ, त्यस्तै- चक्षु आदि इन्द्रियहरू पनि भौतिक भएकाले नेत्रको जो रश्मि हो, त्यो काच आदि पदार्थले व्यवधान भए तापनि रोकिदैन, त्यसकारण चक्षुरश्मिको प्रतिघात देखिँदैन, अतः त्यसको अप्रतिघात, अर्थात्-अविरोध सिद्ध हुन्छ, यस प्रकारले इन्द्रियहरूको प्राप्यकारित्व सिद्ध हुने कुरो स्पष्टै छ । त्यसपछि त्यस्ता प्राप्यकारी इन्द्रियहरूमा भौतिकत्वको सिद्धिमा कुनै बाधा देखिँदैन । अत एव इन्द्रियहरू भौतिक हुन्छन्, अप्रतिघात भएकाले भनी सूत्रकार इन्द्रियहरूमा अप्रतिघातहेतुद्वारा प्राप्यकारित्वको सिद्धि गरी सप्रमाण भौतिकत्व सिद्ध गर्नु हुन्छ ।।५०।।

पुनः उक्त कथनको खण्डन गर्ने पूर्वपक्षीको मत प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न इतरेतरधर्मप्रसङ्गात् ।।५१।।**

सिसा आदि पदार्थले व्यवहित द्रव्यसित नेत्रको किरणको प्रतिघात हुँदैन भनी जो माथि निरूपण गरियो, त्यो उपयुक्त छैन । किनकि सिसा आदिको प्रतिघात नहुने भएकाले इन्द्रियहरू अभौतिक हुन्छन् भन्ने यस्तो आपत्ति हुन्छ भने भित्तो आदिको प्रतिघात भएकाले नेत्र आदि इन्द्रियहरू भौतिक हुन्छन् भन्ने यस्तो पनि आपत्ति देखिन्छ । यसरी प्रतिघात र अप्रतिघातका कारण इन्द्रियहरू भौतिक-अभौतिक दुबै हुने प्रसङ्ग आउँदछ । त्यसमा भौतिकधर्मको विरोधी अभौतिकत्व धर्म हुन्छ भने अभौतिकत्वधर्मको विरोधी भौतिकत्वधर्म । यस्ता परस्परमा विरुद्ध धर्मद्वय एकै ठाउँमा रहन सक्तैनन्, जसले गर्दा इन्द्रियहरूमा इतरेतरको प्रसङ्ग हुन्छ । उक्त आपत्तिको परिहार गर्नका लागि भित्ता आदिको प्रतिघात जस्तै सिसा आदिको पनि प्रतिघात हुन्छ भनी स्वीकार गर्नुपर्ने हुन्छ, जो अनुभवविरुद्ध छ । एवं प्रकारले उक्त इतरेतर प्रसङ्गको परिहार गर्न सिसा आदि पदार्थले व्यवहित द्रव्यसित चक्षु-इन्द्रियको जो रश्मि छ, त्यसको संयोग नभए तापनि पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ । अतः इन्द्रियहरू अप्राप्यकारी हुन्छन्, जसले गर्दा तिनीहरू भौतिक हुन सक्तैनन् भनी



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अभौतिकवादी र अप्राप्यकारी साङ्ख्यहरू इन्द्रियहरूमा अप्राप्यकारित्व र अभौतिकत्व सिद्ध गर्न प्रयत्न गर्छन् ।।५१।।

उक्त शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) आदर्शोदकयोः प्रसादस्वाभाव्याद्रूपोपलब्धिवत्तदुपलब्धेः ।।५२।।

सूत्रस्थ आदर्शको अर्थ ऐना हुन्छ भने उदकको अर्थ जल । अब सूत्रार्थ हुन्छ- ऐना र जलको स्वच्छता नै स्वभाव भएकाले त्यसको प्रतिविम्बको जसरी प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यस्तै- काच आदि पदार्थले व्यवधान भएको द्रव्य भए तापनि व्यवहित द्रव्यको प्रत्यक्षमा नेत्ररश्मिको प्रतिघात हुँदैन । अर्थात्- नेत्ररश्मिको जो संयोग छ त्यस्तो संयोग व्यवहित पदार्थसँग हुन्छ र त्यस्तो पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ । त्यस्तै- भित्ता आदिले व्यवहित पदार्थको प्रतिघात हुन्छ, त्यसकारण नेत्रको रश्मि जो संयोग हो, त्यो हुन सक्तैन र त्यसको चाक्षुष प्रत्यक्ष हुँदैन । यसप्रकार वस्तुको स्वभाव नै प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्षमा निमायक हुन्छ । यस किसिमले वस्तुनिष्ठ स्वभाव नै वस्तुविषयक प्रत्यक्षमा नियामक भएकाले प्रतिघात र अप्रतिघातको आधारमा इन्द्रियहरू भौतिक एवं अभौतिक हुने प्रसङ्ग हुन्छ भन्नु युक्तिसम्मत देखिँदैन ।।५२।।

अब सूत्रकार वस्तुको स्वभाव अन्यथा हुन सक्तैन भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) दृष्टानुमितानां नियोगप्रतिषेधानुपपत्तिः ।।५३ ।।

पदार्थगत जो स्वच्छता र अस्वच्छता छ, त्यो पदार्थको स्वभाव भएकाले त्यसको परिवर्तन हुन सक्तैन । त्यसकारण देखेका र अनुमान गरेका जे जति पदार्थ र पदार्थका धर्महरू छन् तिनीहरूको नियोग र प्रतिषेध हुँदैन, अर्थात्- यो पदार्थ यस्तै हुन्छ भनी अनुशासन पनि गर्न मिल्दैन र यो यस्तो हुँदैन भनेर निषेध पनि गर्न मिल्दैन । जस्तै- आगोमा शीतत्त्व छ भनी न अनुशासन गर्न मिल्दछ, न आगो तातो छैन भनी निषेध नै गर्न सकिन्छ । जुन वस्तुको जस्तो स्वभाव देखिएको छ र अनुमान गरिएको छ त्यसलाई त्यही रूपमा स्वीकार गर्नु नै सर्वथा उपयुक्त हुन्छ । यसरी चक्षु आदि इन्द्रियहरूको अभौतिकत्व र अप्राप्यकारित्व सर्वथा खण्डित भई न्याय सिद्धान्त अनुसार चक्षु आदि इन्द्रियहरूमा प्राप्यकारित्व र भौतिकत्व सिद्ध हुन्छ ।।५३।।

*इति विंशत्या सूत्रैरिन्द्रियपरीक्षणम् ।*

*यसरी वीस सूत्रहरूबाट इन्द्रियहरूमा भौतिकत्वको परीक्षण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

(मूलम्) अथापि खल्वेकमिदमिन्द्रियं बहूनीन्द्रियाणि वा ? कुतः संशयः ?



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अब पूर्वोक्त० प्रकारले न्यायसिद्धान्तअनुसार इन्द्रियद्रव्यमा सप्रमाण भौतिकत्वको निरूपणपश्चात् त्यस्तो इन्द्रिय एक हुन्छ ? अथवा धेरै हुन्छन् ? भन्ने सन्देह हुन्छ । सो सन्देह के कति कारणले हुन्छ ? यस्तो जिज्ञासामा महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्थानान्यत्वे नानात्वादवयविनाना स्थानत्वाच्च संशयः ।।५४।।**

धेरै द्रव्यहरूका नानास्थानहरू देखिन्छन्, त्यस्ता नाना स्थानहरूमा रहेका घट आदि द्रव्यहरू पनि नाना हुन्छन् । एवं क्रमले चक्षु आदि इन्द्रियका गोलक आदि अनेकस्थानहरू भएकाले इन्द्रियहरू नाना हुन्छन् भन्ने न्यायको सिद्धान्त छ भने एउटै अवयवी द्रव्य नानास्थानमा रहने भएकाले एउटै अवयवी घट आदि द्रव्य अनेककपाल आदिमा जसरी रहन्छ, त्यस्तै प्रकारले एउटै अवयवी चक्षु आदि इन्द्रिय चक्षुगोलक आदि नानास्थानहरूमा रहन सक्छ भन्ने केही इन्द्रियैक्यवादी विद्वान्हरूको मत पाइन्छ, यस्तो स्थितिमा सन्देह हुन्छ- नानास्थानहरू भएकाले इन्द्रियहरू अनेक हुन्छन् ? अथवा एउटै अवयवी इन्द्रियका नानास्थानहरू भएकाले इन्द्रिय एक हुन्छ ? भन्ने यस्तो इन्द्रियमा एकत्व र अनेकत्वको सन्देह हुन्छ ।।५४।।

यसको विचार गर्ने क्रममा सर्वप्रथम इन्द्रियैकत्वको विचार गर्न ग्रन्थकार प्रारम्भ गर्नुहुन्छ-

**(मूलम्) एकमिन्द्रियम् ।**

त्यसमा इन्द्रिय एक छ भन्ने जसको मत हो त्यसको प्रतिपादन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) त्वगव्यतिरेकात् ।।५५।।**

चक्षु आदि इन्द्रियहरू त्वगिन्द्रिस्वरूप भएकाले त्वक् एउटै इन्द्रिय हुन्छ, त्यसकारण ती भिन्न इन्द्रिय हुन सक्तैनन् । किनकि त्वगिन्द्रिय सर्वशरीरव्यापी हुन्छ, सबै अवयवहरूमा त्वक्को व्यापन देखिन्छ, त्यस्तो त्वक् नै चक्षुको गोलक स्थानमा छ, त्यसैले रूपको प्रत्यक्ष हुन्छ । त्यस्तै अन्यत्र पनि हुन्छ । अतः त्वक्देखि अभिन्न सबै इन्द्रियहरू भएकाले एकमात्र त्वक् यो इन्द्रिय हुन्छ ।।५५।।

उक्त एउटै इन्द्रियवादको निराकरण गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न युगपदर्थानुपलब्धेः ।।५६।।**

एउटै कालमा शब्द, स्पर्श, रूप आदिको उपलब्धि नभएकाले त्वक् एउटै इन्द्रिय हुन्छ भन्ने यो कथन युक्तिसम्मत देखिँदैन । यदि त्वक्लाई मात्र इन्द्रिय मान्ने हो भने रूप, रस आदिको एकै कालमा प्रत्यक्ष हुने आपत्ति हुन्छ,



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यस्तो हुँदैन । त्यसकारण त्वक् एउटै इन्द्रिय हुन्छ भन्ने एक इन्द्रियवाद सिद्ध हुँदैन ।।५६।।

पुनः एक इन्द्रियवादमा अर्को दोष देखाउँन सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विप्रतिषेधाच्च न त्वगेका ।।५७।।**

विप्रतिषेध भएकाले त्वक् एकमात्र इन्द्रिय हुँदैन । यहाँ विप्रतिषेधको परस्पर विरोध अर्थ हुन्छ । त्यो विरोध चाहिँ यस प्रकार छ- जस्तैं- त्वगिन्द्रियबाट प्राप्त नभएका रूप, रस आदि विषयहरूको ग्रहण हुन्छ, त्यस्तै प्राप्त भएका स्पर्श आदि विषयहरूको पनि साक्षत्कार हुन्छ । यसरी विरूद्धधर्मद्वयमध्ये एउटा धर्ममात्र एक अधिकरणमा रहनसक्छ । विरूद्ध धर्मद्वयको एउटै अधिकरण हुन सक्तैन । त्यसकारण त्वक् एकमात्र इन्द्रिय हुन्छ भन्ने यो कथन सर्वथा अनुपयुक्त छ ।।५७।।

**(मूलम्) एकत्वप्रतिषेधाच्च नानात्वसिद्धौ स्थापनहेतुरप्युपादीयते-**

उक्त प्रकारले इन्द्रियैकत्ववादीको जो मत हो, त्यसको प्रतिषेध भएकाले इन्द्रियहरूमा नानात्वको सिद्धि हुन्छ । अर्थात्- इन्द्रियहरू अनेक छन् भन्ने विषय सिद्ध हुन्छ । तत्पश्चात् इन्द्रिय-अनेकत्वस्थापक हेतु बताउन तत्प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) इन्द्रियार्थपञ्चत्वात् ।।५८।।**

सूत्रस्थ अर्थ भनेको विषय हो । ती ती इन्द्रियहरूद्वारा ग्रहणयोग्य जुन शब्द, स्पर्श, रूप रस, गन्ध गरी पाँच प्रकारका विषयहरू छन्, त्यस्ता विषय एकएक इन्द्रियबाट ग्राह्य हुन्छन् । यसरी विषयका भेदले इन्द्रियहरू भिन्नभिन्न हुन्छन् । फलतः ग्राह्य विषयहरू पाँच भएकाले तिनलाई ग्रहण गर्ने इन्द्रियहरू पनि श्रोत्र, त्वक् चक्षु रसना र घ्राणका भेदले पाँच प्रकारका छन् । यसप्रकार अनेक इन्द्रियहरू छन् भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ ।।५८।।

अब पञ्चेन्द्रियवादको खण्डन गर्न पूर्वपक्षीको मत निरूपण गर्दै सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न तदर्थबहुत्वात् ।।५९।।**

पूर्वसूत्रमा इन्द्रियहरू पाँच प्रकारका छन् भनी जो प्रतिपादन गरियो, त्यो उपयुक्त देखिँदैन । किनकि ती इन्द्रियहरूका विषयहरू धेरै हुन्छन् । पाँचभन्दा धेरै विषयहरू भएकाले इन्द्रियहरू पनि पाँच भन्दा बढी हुन्छन् भनी उल्लेख गर्नु उचित हुन्छ । जस्तैं- त्वक् इन्द्रिय-ग्राह्य विषय स्पर्श हुन्छ, त्यो शीत, उष्ण र अनुष्ण शीत गरी तीन प्रकारको हुन्छ । त्यस्तै- रूप, रस, विषयहरू पनि अनेक हुन्छन् । अतः पाँचओटा मात्र इन्द्रियहरू छन् भन्ने कथन उपयुक्त देखिँदैन ।।५९।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उक्त प्रकारले निर्दिष्ट विषयगत आधिक्यको निराकरण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) गन्धत्वाद्यव्यतिरेकाद् गन्धादीनामप्रतिषेधः ।।६०।।**

सबै प्रकारका गन्ध, रूप, स्पर्श आदि विषयहरूको ग्रहण गन्धत्व, रूपत्व स्पर्शत्वसामान्यको रूपले हुन्छ । त्यसैले गन्धत्व आदि सामान्यद्वारा गन्ध आदि सबै विषयहरू गृहीत हुन्छन् । अतः गन्धत्व आदि सामान्यदेखि भिन्न कुनै पनि गन्ध आदि विषयहरू हुन सक्तैनन् । किनकि गन्धमात्रलाई ग्रहण गर्ने घ्राणेन्द्रिय एउटै हुन्छ । सुगन्धिको ग्रहण गर्ने इन्द्रिय एउटा र असुगन्धिको ग्रहण गर्ने अर्को हुँदैन । त्यस्तै अरू स्पर्श आदि विषयहरूमा पनि यही नियम प्रवृत्त हुन्छ । त्यसकारण गन्ध, स्पर्श, शब्द, रूप र रस यी पाँच विषयहरूको प्रतिषेध गर्नु, अर्थात्- उक्त परिगणित पाँचसंख्याभन्दा बढी विषयहरू हुन्छन् भन्नु युक्तिसम्मत देखिँदैन । यसरी गन्धत्व, रसत्व, रूपत्व, स्पर्शत्व र शब्दत्व-सामान्यहरू पाँच प्रकारका नै हुन्छन्, अनि गन्धत्व आदिले युक्त गन्ध आदि विषयहरू पनि पाँच ओटा नै भएकाले ती पाँच विषयका ग्राहक घ्राण आदि इन्द्रियहरू पनि पाँच प्रकारका हुन्छन् । फलतः गन्ध आदि पाँच विषयहरूको निषेध गर्नु युक्तियुक्त हुँदैन ।।६०।।

**(मूलम्) यदि सामान्यं सङ्ग्राहकम् ? प्राप्तमिन्द्रियाणाम्–**

पूर्वोक्त प्रकारले सबै प्रकारका गन्ध रस आदि विषहरूको सङ्ग्राहक यदि गन्धत्व रसत्व आदि सामान्यलाई स्वीकार गर्ने हो भने शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध सबै विषयहरूको ग्राहक विषयत्वसामान्य नै हुन्छ भनी स्वीकार गर्नुपर्ने हुन्छ । यसरी विषयत्वसामान्यद्वारा सबै किसिमका विषयहरूलाई ग्रहण गर्ने इन्द्रिय पनि एउटै हुन्छ भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ । फलतः विषयत्वसामान्यलाई ग्रहण गर्ने पाँच इन्द्रियहरूमा एकत्वको प्राप्ति हुन्छ । अतः निरूक्त प्रकारले इन्द्रिय एउटै छ भन्ने जो पूर्वपक्षीको तर्क हो, त्यसलाई उपस्थापन गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) विषयत्वाव्यतिरेकादेकत्वम् ।।६१।।**

शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध यी सबै विषयहरूको विषयत्वजातिको रूपमा भिन्नता देखिँदैन । त्यसकारण उक्त विषयहरू अभिन्न हुन्छन् । यसरी विषयत्वसामान्यका रूपमा सबै प्रकारका विषयहरूलाई ग्रहण गर्ने इन्द्रिय पनि एउटै हुन्छ । फलतः विषयत्वसामान्यको अभेद भएकाले पाँच इन्द्रियहरूमा एकत्व सिद्ध हुन्छ । त्यसैले पाँच इन्द्रियहरू छन् भनी स्वीकार गर्नु उपयुक्त देखिँदैन ।।६१।।

उक्त प्रकारले पञ्चेन्द्रियवादको खण्डन युक्तिसम्मत छैन भन्दै सिद्धान्ती उक्त पूर्वपक्षक्षीको शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) न बुद्धिलक्षणाधिष्ठानगत्याकृतिजातिपञ्चत्वेभ्यः ।।६२।।

विषयत्वसामान्यको कारण रूप, रस आदि सबै विषयहरूमा एकत्वको निरूपण गरी त्यसैको आधारमा इन्द्रिय एउटै छ भनी जो पूर्वपक्षीद्वारा माथि प्रतिपादन गरियो, त्यो युक्तियुक्त छैन । किनकि रूप, रस, गन्ध, स्पर्श र शब्दविषयक ज्ञानहरू तिनका अधिष्ठान, गति, आकृति र जाति यी पाँच प्रकारका तत्त्वहरूमा पञ्चत्व भएकाले इन्द्रियहरू पनि पाँच प्रकारका हुन्छन् । यहाँ **बुद्धिलक्षण** भन्नाले रूप, रस, गन्ध स्पर्श र शब्दविषयक ज्ञानहरू हुन् । तिनीहरू नै इन्द्रियहरूका अनुमापक हुन्छन् । त्यो नै बुद्धिलक्षण हो । त्यसमा लक्षणको अर्थ अनुमापक हुन्छ । यसरी पाँच प्रकारका रूप, रस आदि ज्ञानबाट चक्षु, रसना आदि पाँच इन्द्रियहरूको अनुमान हुन्छ । त्यसकारण चक्षु, घ्राण, रसना, त्वक्, श्रोत्र यी पाँच इन्द्रियहरू हुन्छन् भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ । त्यस्तै अधिष्ठानको आश्रय अर्थ हुन्छ । तिनका आश्रय स्थानहरू पनि अनेक छन् । जस्तै नाकको आश्रयस्थान घ्राण र जिब्रोको अधिष्ठान रसन, सम्पूर्ण शरीरको अधिष्ठान स्पर्श, कृष्णताराको अधिष्ठान आँखा, कर्णछिद्रको अधिष्ठान श्रोत्र हुन् । यसरी आश्रयस्थानहरू पाँचवटा भएकाले त्यसका अधिष्ठाता चक्षु आदि इन्द्रियहरू पनि पाँच प्रकारका छन् भन्ने विषय सिद्ध हुन्छ । त्यस्तै- गतिद्वारा पनि इन्द्रियमा पञ्चत्व सिद्ध हुन्छ । यहाँ गतिको अर्थ विषयको ग्रहण हो । उक्त पाँच इन्द्रियहरूले पाँच गन्ध, रूप आदि विषयहरूलाई ग्रहण गर्छन् । त्यसकारण पनि इन्द्रियपञ्चकवाद सिद्ध हुन्छ । एवं क्रमले आकृतिबाट पनि पञ्चेन्द्रियहरू प्रमाणित हुन्छन् । त्यसमा आकृति भनेको परिमाण हो, त्यो भनेको अवयव संस्थान हो । ती अवयवसंस्थानहरू अनेक भएकाले इन्द्रियहरूमा अनेकत्व सिद्ध हुन्छ, न कि एकत्व । त्यस्तै- जातिहेतुबाट पनि ज्ञानेन्द्रियहरूमा पञ्चत्वको सिद्धि हुन्छ । यहाँ जातिको अर्थ योनि हुन्छ, त्यो भनेको कारण हो । यसरी **जायतेऽस्मात्= इति जातिः** यस्तो व्युत्पत्ति अनुसार घ्राण, रसना आदि इन्द्रियहरूका कारण पृथिवी जल, तेज, वायु र आकाश गरी पाँच प्रकारका हुन्छन् । अतः इन्द्रियका कारणहरू पृथिवी आदि पाँच भूतद्रव्यहरू भएकाले भौतिक इन्द्रियहरू पनि पाँच किसिमका हुन्छन् भनी सिद्ध हुन्छ । यस किसिमले निर्दिष्ट हेतुपञ्चकद्वारा इन्द्रियमा पञ्चत्व सिद्ध हुन्छ ।।६२।।

**(मूलम्) कथं पुनर्ज्ञायते- भूतप्रकृतीनीन्द्रियाणि नाऽव्यक्तप्रकृतीनीति ?-**

उक्त पञ्च ज्ञानेन्द्रियहरू पृथिवी, जल आदि पाँच महाभूत प्रकृतिक हुन्छन्, अव्यक्त अहङ्कार आदि प्रकृतिक हुँदैनन् भन्ने कुरो कसरी थाहा हुन्छ ? भन्ने जिज्ञासाको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सुत्रम्) भूतविशेषगुणोपलब्धेस्तादात्म्यम् ।।६३।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाश यी पाँच भूतद्रव्यहरू छन्, तिनीहरूका गन्ध, रस, रूप, स्पर्श र शब्द यी विशेषगुणहरूको प्रत्यक्ष घ्राण, रसना, चक्षु, त्वक् र श्रोत्र इन्द्रियहरूबाट हुन्छ, त्यसकारण पञ्चभूतात्मक इन्द्रियहरू हुन्छन् । किनकि सूत्रस्थ तादात्म्यको अर्थ तत्स्वरूप हुन्छ । यसरी इन्द्रियहरू पाँच भूतद्रव्यस्वरूप भएकाले यिनीहरूलाई भौतिक भनेको हो । जस्तै- घ्राणेन्द्रिय पार्थिव हुन्छ, रसनेन्द्रिय जलीय, चक्षु इन्द्रिय तैजस, त्वगिन्द्रिय वायवीय र श्रोत्रेन्द्रिय आकाशात्मक ।।६३।।

*इति दशभिः सूत्रैरिन्द्रियनानात्वप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार दश सूत्रहरूबाट इन्द्रियहरूमा नानात्व प्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) गन्धादयः पृथिव्यादिगुणा इत्युद्दिष्टम्-उद्देशश्च पृथिव्यदीनामेकगुणत्वे चानेकगुणत्वे समान इत्यत आह-**

पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाश यी भूतद्रव्यका गन्ध, रस, रूप, स्पर्श र शब्द यी गुणहरू हुन्छन् भनी सूत्रकारले गन्ध-रस-रूप-स्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणाः यो चौधौं सूत्रमा उपदेश गर्नुभयो । त्यसमा नाममात्रले पदार्थको सङ्कीर्तन हुनु नै उद्देश हुन्छ । यसरी पृथिवी जल आदि भूतद्रव्यहरूमा एउटै गुण स्वीकार गर्दा अथवा अनेकगुण स्वीकार गर्दा पनि तात्त्विक भिन्नता देखिँदैन, अर्थात्- समान हुन्छ । त्यस्तो स्थितिमा शङ्का हुन्छ, पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरूका गुणहरू के कति हुन् ? जसको व्यवस्थापन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रद्वयको उपदेश गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) गन्धरसरूपस्पर्शशब्दानां स्पर्शपर्यन्ताः पृथिव्याः ।।६४।।**

**(सूत्रम् ) अप्तेजोवायूनां पूर्व पूर्वमपोह्याकाशस्योत्तरः ।।६५।।**

गन्ध, रस, रूप, स्पर्श शब्दहरूमध्ये गन्ध, रस, रूप र स्पर्श यी चार गुणहरू पृथिवीद्रव्यका हुन् । त्यस्तै गन्ध, रस, रूप र स्पर्शहरूमध्ये पहिलो गन्धलाई छोडेर रस, रूप र स्पर्श यी तीन गुणहरू जलका हुन्छन्, ती रस, रूप र स्पर्शहरू मध्ये पनि रसलाई छोडेर रूप र स्पर्श यी दुई गुणहरू तेजका हुन्छन् । ती दुईमध्ये पनि रूपलाई छोडेर स्पर्श वायुद्रव्यको गुण हुन्छ र पूर्वसूत्रको अन्तिम जो शब्द हो, जसलाई द्वितीय सूत्रमा उत्तरशब्दले निर्देश गरेको छ, त्यो आकाशको गुण हुन्छ । अर्थात्- शब्द आकाशको गुण हुन्छ ।।६४,६५।।

उक्त प्रकारले पृथिवी आदिभूतद्रव्यहरूमा जो गुणहरूको व्यवस्थापन गरियो, त्यसको खण्डन गर्दै पूर्वपक्षीको मत बताउँन सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न सर्वगुणानुपलब्धेः ।।६६।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पृथिवी आदिबाट उत्पन्न जुन घ्राण आदि इन्द्रियहरू छन्, तिनीहरूद्वारा गन्ध रस रूप स्पर्श आदि सबै गुणहरूको प्रत्यक्ष सम्भव नभएकाले पृथिवी आदि द्रव्यमा पूर्वोक्त गुणहरूको व्यवस्थापन युक्तियुक्त छैन । जस्तै- यदि पृथिवी, गन्ध, रस, रूप र स्पर्श यी जुन चार गुणहरू छन्, तिनीहरूको पृथिवीबाट उत्पन्न घ्राणेन्द्रियद्वारा ग्रहण होस्, तर ती सबैको घ्राणेन्द्रियबाट प्रत्यक्ष हुन सक्तैन । केवल गन्धको मात्र उक्त इन्द्रियबाट प्रत्यक्ष हुन्छ । त्यस्तै, जलबाट उत्पन्न रसनेन्द्रियद्वारा रस, रूप र स्पर्श यी सबै गुणहरूको साक्षात्कार हुँदैन, केवल रसको प्रत्यक्ष हुन्छ । एवं क्रमले घ्राण आदि प्रत्येक ज्ञानेन्द्रियबाट एकएक गुणको मात्र प्रत्यक्ष हुन्छ, न कि निर्दिष्ट सबै गुणहरूको । त्यसकारण उक्त सूत्रद्वयमा निर्दिष्ट गुणहरूको व्यस्थापन उपयुक्त देखिँदैन ।।६६।।

**(मूलम्) कथं तर्हीमे गुणा विनियोक्तव्या इति ?-**

त्यसो भए भूतद्रव्यहरमा गुणहरूको व्यवस्था कसरी गर्नुपर्दछ त ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) एकैकश्येनोत्तरोत्तरगुणसद्भावादुत्तरोत्तराणां तदनुपलब्धिः ।।६७।।**

गन्ध, रस, रूप, स्पर्श र शब्दहरूमध्ये एउटा-एउटा गन्ध आदि गुणमात्र क्रमशः पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाश यी भूतद्रव्यहरूमा रहने भएकाले त्यसदेखि उत्तरवर्ती रस, रूप आदि गुणहरूको उपलब्धि हुँदैन, अर्थात्- प्रत्यक्ष हुन सक्तैन । जस्तै- पृथिवीमा गन्ध रहन्छ, त्यसकारण पार्थिव घ्राणेन्द्रियबाट गन्धको मात्र प्रत्यक्ष हुन्छ । त्यसदेखि अगाडि रहेका रस, रूप, स्पर्श र शब्दको प्रत्यक्ष घ्राणेन्द्रियबाट हुँदैन । त्यस्तै-जलमा रसनामक गुण रहन्छ, त्यसकारण जलबाट उत्पन्न रसनेन्द्रियद्वारा रसको मात्र प्रत्यक्ष हुन्छ । त्यसका पूर्ववर्ती गन्ध र उत्तरवर्ती रूप आदिको प्रत्यक्ष हुँदैन । एवं प्रकारले तेजमा रूप रहन्छ । त्यसैले तैजस चक्षु इन्द्रियद्वारा रूपको मात्र प्रत्यक्ष हुन्छ, नकि गन्ध रसादिको । यस्तै प्रकार भूतद्रव्य वायु र आकाशका गुणहरूको पनि यथाक्रमले प्रत्यक्ष हुन्छ भनी सम्झनुपर्दछ ।।६७।।

**(मूलम्) कथं तर्ह्यनेकगुणानि भूतानि गृह्यन्त इति ?-**

पूर्वोक्त प्रकारले निर्दिष्ट गुणव्यवस्थालाई स्वीकार गर्ने हो भने अनेक गुण भएका पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाश यी भूतद्रव्यहरूको ग्रहण कसरी हुन्छ ? यस्तो शङ्काको समाधान गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) [10]संसर्गाच्चानेकगुणग्रहणम् ।।६७।।**

---

10 नेति त्रिसूत्रीं प्रत्याचष्टे इत्यग्रिमभाष्यानुरोधात् वृत्तिकृताऽव्याख्यतत्वाच्च तन्मते नैतत्सूत्रम्- हरिदास-संस्कृतग्रन्थमाला-समाख्या-काशी-संस्कृतसिरिज-ग्रन्थमाला ४३



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जल आदिको संसर्गबाट पृथिवीमा पनि रस, स्पर्श आदि अनेक गुणहरूको प्रत्यक्ष हुन्छ ।।६७।।

**(मूलम्) नियमस्तर्हि न प्राप्नोति- संसर्गस्य अनियमात् चतुर्गुणा पृथिवी त्रिगुणा आपः द्विगुणं तेजः एकगुणो वायुः इति नियमश्चोपपद्यते, कथम् ?-**

त्यसो भए उक्त नियम प्राप्त हुँदैन । सम्बन्धको नियम नभएका कारण पृथिवीमा जल आदिको संसर्ग र जल आदिमा पृथिवी आदिको पनि संसर्ग होस्, त्यस्तो स्थितिमा जल आदिमा पनि गन्ध आदिको ग्रहण हुन सकोस् । फलतः गन्ध, रूप, रस र स्पर्श यी गुणहरूले युक्त पृथिवी हुन्छ भनी माथि जो उपपादन गरियो, त्यसको उपपत्ति सम्भव छैन । यसरी निर्दिष्ट नियमको उपपत्ति सम्भव नभएकाले गन्ध, रस, रूप र स्पर्श यी चार गुण भएको पृथिवी रस, रूप र स्पर्श यी तीन गुण भएको जल, रूप, स्पर्श यी दुई गुण भएको तेज, स्पर्श एक गुण भएको वायु भन्ने जो यस्तो नियम हो, त्यो कसरी सिद्ध हुन्छ ? यस प्रकारको शङ्काको समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विष्टं ह्यपरं परेण ।।६८।।**

सूत्रस्थ **विष्टम्** यसको अर्थ संयुक्त हुन्छ । यसप्रकार सूत्रार्थ हुन्छ- अपर जो पृथिवीद्रव्य हो, त्यसको पर जल आदि द्रव्यसँग संयोग हुन्छ । अर्थात्- पूर्वपूर्व भूतद्रव्यहरू उत्तरोत्तर भूतद्रव्यसँग जब संयुक्त हुन्छन् यसरी पृथिवी आदि भूतद्रव्यमा जल आदिको संसर्ग सम्भव हुन्छ र पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरूमा रस आदि गुणहरू उपलब्ध हुन्छन् । त्यस्तै- पृथिवी आदिको चाहिँ जल आदिमा संसर्ग हुँदैन । त्यसकारण जल आदिमा गन्ध आदि गुणहरू उपलब्ध हुँदैनन् । यसरी उक्त नियम उपपन्न हुन्छ ।।६८।।

अब पूर्वोक्त एक एकगुणमात्र पृथिवी आदिमा रहन्छ भन्ने कथनको निराकरण गर्न सिद्धान्ती अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वात् ।।६९।।**

पृथिवी जल, तेज आदि भूतद्रव्यमा एक एक गुणमात्र रहन्छ भन्ने जो एक गुणव्यवस्थामाथि पूर्वपक्षीद्वारा उपस्थापन गरियो, त्यो पार्थिव द्रव्य र जलीय द्रव्यको पनि प्रत्यक्ष हुने भएकाले उपयुक्त देखिँदैन । यदि उक्त व्यवस्थालाई स्वीकार गर्ने हो भने तेजमा मात्र रूप भएकाले त्यसको मात्र चाक्षुष प्रत्यक्ष

---

(न्यायविभागे षष्ठं पुष्पम्, न्यायाचार्यश्रीपद्मप्रसादशास्त्रिश्रीहरिरामशुक्लाभ्यां परिशोधितम्) -पृ. १४४, अ. ३ आ. १



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन्छ, जसले गर्दा पृथिवी र जलमा रूप नभएकाले त्यसको चाक्षुषप्रत्यक्ष नहुने आपत्ति आउँदछ । तर यो अनुभवविरूद्ध हुन्छ । किनभने पार्थिव र जलीय द्रव्यको पनि चाक्षुषप्रत्यक्ष सर्वानुभवगम्य छ । यसबाट थाहा हुन्छ, पृथिवी र जलमा पनि रूप रहन्छ । त्यसकारण पूर्वपक्षीद्वारा भूतद्रव्य पृथिवी आदिमा एक-एक गुण मात्र रहन्छ भनी जो नियम बताइयो, त्यो युक्तिसम्मत नहुने कुरो सर्वथा पुष्ट हुन्छ । यसमा स्मरणीय के छ भने एकगुणव्यवस्थावादीको मतलाई उपपादन गर्न पूर्वसूत्रहरू १. एकैकश्येन..... २... संसर्गाच्च.....३....विष्टम्..... उपस्थापित गरिए । त्यसमा भूतद्रव्यमा एकगुणव्यवस्थाको चिन्तनलाई पूर्वपक्षीको रूपमा युक्तिपूर्वक प्रस्तुत गरियो । त्यसपछि उक्त त्रिसूत्रीमा प्रतिपादन गरेको विषयको खण्डन गर्न 'न पार्थिव.....' यो सूत्रलाई सिद्धान्तको रूपमा प्रस्तुत गरी एकगुणव्यवस्थावादीको जो मत हो, त्यसको युक्तिपूर्वक निराकरण गरिएको छ । यसरी एकगुणव्यवस्थावाद सर्वथा खण्डित हुन्छ ।।६८।।

**(मूलम्) तदेवं न्यायविरूद्धं प्रवादं प्रतिषिध्य न सर्वगुणानुपलब्धेरिति चोदितं समाधीयते-**

यसरी उक्त प्रकारले न्यायसिद्धान्तविरूद्ध भूतद्रव्यहरूमा एक-एक गुणव्यवस्थावादको खण्डन गरिसकेपछि सिद्धान्ती महर्षि गौतम न सर्वगुणानुपलब्धेः यो सूत्रमा निर्दिष्ट आक्षेपको अग्रिमसूत्रबाट समाधान प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात् तत्तत्प्रधानम् ।।७०।।**

गन्ध, रस, रूप, स्पर्श र शब्द यी गुणहरूमध्ये पूर्व-पूर्व गुणहरू यथाक्रमले उत्कर्ष हुन्छन् । त्यसकारण क्रमानुसार तत्तद्गुणलाई प्रधान मानिन्छ । जस्तै- उक्त पाँच गुणहरूमध्ये पहिलो गुण गन्ध छ, त्यसको ग्रहण घ्राणेन्द्रियबाट हुन्छ । अतः गन्धगुणको ग्राहक घ्राण हुन्छ, त्यसैले त्यहाँ गन्ध प्रधान हुन्छ । यसरी घ्राणबाट रस आदिको प्रत्यक्ष हुने आपत्ति हुँदैन । त्यसकारण पृथिवीमा गन्ध, रस, रूप र स्पर्श यी गुणहरू भए तापनि घ्राणले गन्धको मात्र प्रत्यक्ष गर्छ । त्यस्तै-जलमा रस, रूप र स्पर्श यी तीन गुणहरू छन् तापनि रसना रसको मात्र ग्राहिका हुन्छ । तेजमा रूप र स्पर्श यी दुई गुण भए तापनि चक्षु रूपको मात्र ग्राहक हुन्छ । यसरी घ्राण, रसना, चक्षु त्वक् र श्रोत्र यी पाँच ज्ञानेन्द्रियहरू क्रमशः गन्ध, रस, रूप, स्पर्श र शब्द मात्रका ग्राहक हुन्छन् । त्यसकारण तिनीहरूलाई प्रधान भनिएको हो । यस्तो स्थितिमा एउटै इन्द्रियबाट सबै गुणको प्रत्यक्ष हुने जो आपत्ति पहिले देखाइएको थियो, त्यो हुन सक्तैन । अर्थात् उक्त आपत्ति सर्वथा निराकृत हुन्छ ।।७०।।

**(मूलम्) किं कृतं पुनर्न्यवस्थानं किञ्चित् पार्थिवमिन्द्रियं न सर्वाणि ? कानिचिद् आप्यतैजसवायव्यानि इन्द्रियाणि न सर्वाणि ? इति-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



घ्राण आदि इन्द्रियहरूमध्ये गन्ध आदि नै प्रधान हुनु रस आदि प्रधान नहुनु ? यो कसरी ? पुनः न्यसमा ग्रन्थकारले के न्युवस्था गनुभयो ? जसमा कुनै घ्राण पार्थिव इन्द्रिय हुन्छ न कि सबै इन्द्रियहरू ? त्यस्तै-अन्य केही रसना, चक्षु, त्वक् र श्रोत्र क्रमशः जलीय, तैजस, वायवीय र आकाशात्मक इन्द्रियहरू हुन्छन् न कि सबै इन्द्रियहरू ? यस प्रकारका सन्देह उत्पन्न हुन्छन्, जसको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तद्व्यवस्थानं तु भूयस्त्वात् ।।७१।।**

सूत्रस्थ तत्पदले घ्राण आदि इन्द्रियहरूको ग्रहण हुन्छ । यसरी- घ्राण यो इन्द्रिय पार्थिव हुन्छ भन्ने यस्तो व्यवस्था उपपन्न हुन्छ । किनकि घ्राणमा गन्धको आधिक्य भएकाले । यसरी गन्धको आधिक्य भएकाले घ्राण पार्थिव हुन्छ भन्ने यस्तो व्यवस्था सर्वथा उपपन्न हुन्छ । फलतः घ्राणमा गन्धको आधिक्यको अनुमान हुन्छ र गन्धाधिक्यले युक्त घ्राणमा पृथिवीकार्यत्व सिद्ध हुन्छ । यसप्रकार घ्राणमा गन्धाधिक्य भएकाले पार्थिवत्वको सिद्धि हुन्छ । त्यस्तै- रसना आदि इन्द्रियहरूमा पनि रस आदिको आधिक्यको आधारमा जलीयत्व आदिको सिद्धि हुन्छ भनी बुझ्नुपर्दछ । जस्तै **रसना जलीयम्, चक्षुः तैजसम्, स्पर्शनं वायवीयम्** यसप्रकारका व्यहारहरू रस, रूप र स्पर्श यी गुणहरूको आधिक्यको आधारमा सम्पन्न हुन्छन् । यसमा कुनै प्रकारको आपत्ति हुँदैन । त्यसकारण भूयस्त्वको अर्थ जो प्राचुर्य हो, त्यसबाट घ्राण आदि इन्द्रियहरूमा पार्थिवत्व आदिको सिद्धि सर्वथा सम्भव छ ।।७१।।

**(मूलम्) स्वगुणान् नोपलभन्ते इन्द्रियाणि, कस्मादिति चेत् ?**

घ्राण, रसना आदि इन्द्रियहरू आ-आफ्ना गन्ध, रस, आदि गुणहरूलाई पाउँदैनन्, अर्थात्- घ्राणेन्द्रियले आफैंमा रहने गन्धलाई प्राप्त नगरेर पृथिवीमा रहने गन्धलाई ग्रहण गर्छ । त्यस्तै-रसनाले पनि आफैंमा रहने रसलाई ग्रहण नगरेर जलमा रहने रसलाई ग्रहण गर्छ । यो के कति कारणले हुन्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सगुणानामिन्द्रियभावात् ।।७२।।**

गन्ध आदि गुणले युक्त घ्राण आदिमा नै इन्द्रियत्व स्वीकार गरिन्छ । अर्थात्- शुद्ध घ्राण, रसना चक्षु, त्वक् र श्रोत्रमा इन्द्रियत्वको व्यवहार हुँदैन । त्यसकारण गन्धविशिष्ट घ्राण, रसविशिष्ट रसना, रूपविशिष्ट चक्षु, स्पर्शविशिष्ट त्वक् र शब्दविशिष्ट आकाशस्वरूपमा नै इन्द्रियत्व छ भनी स्वीकार गरिन्छ । अतः सूत्रकार पूर्वपक्षीको विचार व्यक्त गर्दै भन्नुहुन्छ- गुणसहित घ्राण आदिमा इन्द्रियत्व भएकाले गुणरहित घ्राण आदिमा इन्द्रियत्वको व्यवहार हुँदैन ।।७२।।

**(मूलम्) यदि पुनर्गन्धः सहकारी च स्याद् घ्राणस्य ग्राह्यश्चेत्यत आह-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पूर्वोक्त प्रकारले पुनः यदि घ्राणेन्द्रियको सहकारी गन्ध होस् भनी स्वीकार गर्ने हो भने व्यस्तो गन्ध घ्राणको ग्राह्य पनि होस्, अर्थात्- घ्राणको सहकारी जो गन्ध हो त्यो घ्राणेन्द्रियको प्रत्यक्षको विषय पनि बनोस् । यसरी घ्राणनिष्ठ जो गन्ध हो, त्यसको मात्र ग्राहक घ्राण हुन्छ, जसले गर्दा घ्राण रस आदिको ग्राहक हुन सक्तैन भन्ने पूर्वपक्षीको कथनको नै पुष्टि हुन्छ । त्यसले उक्त विषयलाई अर्को प्रकारले निरूपण गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) तेनैव तस्याग्रहणाच्च ।।७३।।**

घ्राणबाट नै घ्राणनिष्ठ गन्धको ग्रहण हुँदैन । यदि घ्राणमा नै गन्ध छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने घ्राणेन्द्रियनिष्ठ गन्धको नै ग्रहण हुने हुन्छ, जो सम्भव देखिँदैन । जस्तै- घटले तद्घटको ग्रहण गर्न सक्तैन, त्यस्तै प्रकारले सहकारी जो घ्राणमा रहने गन्ध हुन्छ, त्यस्तो गन्धको ग्रहण घ्राणले गर्दैन । त्यसकारण पृथिवीमा रहने गन्धको ज्ञान घ्राणबाट हुन्छ भनी स्वीकार गर्नुपर्दछ ।।७३।।

अब पूर्वपक्षीको कथनमा व्यभिचारदोष देखाई त्यसको निराकरण गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) न शब्दगुणोपलब्धेः ।।७४।।**

श्रोत्रेन्द्रियबाट आकाशात्मक श्रोत्रगत शब्दको नै प्रत्यक्ष हुने भएकाले इन्द्रियबाट इन्द्रियनिष्ठ गुणको ग्रहण हुँदैन भन्ने यो पूर्वपक्षीको कथन उपपत्तियुक्त देखिँदैन ।।७४।।

उक्त शङ्काको समाधान गर्न सूत्रकार निम्न सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदुपलब्धिरितरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात् ।।७५।।**

सूत्रस्थ तत्पदले शब्दलाई लिइन्छ । इतरेतर यस पदले परस्पर अर्थलाई बुझाउँदछ । तत्पश्चात् सूत्रार्थ हुन्छ- श्रोत्र इन्द्रियद्वारा आकाशस्वरूप जो श्रोत्रप्रदेश, त्यसमा रहने शब्दको उपलब्धि, अर्थात्- प्रत्यक्ष हुन्छ, किनकि श्रोत्र घ्राण आदि द्रव्यहरू र शब्द गन्ध आदि गुणहरूको एक आपसमा विलक्षणता देखिएकाले ।।७५।।

यसमा स्मरणीय के छ भने- शब्दगुणले युक्त जो आकाश हो, त्यसमा श्रोत्रत्व छ भनी स्वीकार गरिदैन । पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरू गन्ध आदिले रहित हुँदैनन् । त्यसकारण गन्ध आदि विशिष्ट पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरूबाट घ्राण आदि इन्द्रियहरू गन्ध आदि गुणले सहित हुँदै उत्पन्न हुन्छन् । त्यसमा घ्राण आदि इन्द्रियहरूबाट तिनै इन्द्रियहरूमा वर्तमान गन्ध आदिको ग्रहण हुन्छ भनी स्वीकार गरेको स्थितिमा पहिले नै दोषहरू प्रस्तुत गरिए । एवं क्रमले आकाश नित्य अनादि भएकाले आकाशमा शब्दविशिष्टत्व छ भन्ने यस्तो नियम हुन सक्तैन । अनित्य शब्द उत्पन्न हुनभन्दा पूर्वमा पनि आकाश हुन्छ, यो स्वीकार गर्नुपर्दछ । त्यसैले शब्दगुणरहित आकाश नै श्रोत्र हुन्छ । अतः श्रोत्रेन्द्रियबाट



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पनि श्रोत्रअन्तर्भूत जो शब्द हो त्यसको ग्रहण हुँदैन । यसरी इन्द्रियहरूमा इन्द्रियनिष्ठ गुणहरूको ग्राहकत्व नभएको स्थितिमा व्यभिचार सम्भव छैन । श्रोत्र घ्राण आदि द्रव्य र शब्द गन्ध आदि गुणहरू परस्पर विरुद्ध भएकाले श्रोत्रेन्द्रियबाट पूर्वोक्त प्रकारले श्रोत्रअन्तर्भूत नभएको जो शब्द हो, त्यसको प्रत्यक्ष हुन्छ भनी स्वीकार गर्दा पूर्वोक्त प्रकारले व्यभिचार दोषको सम्भावना छैन । त्यसमा श्रोत्रमा शब्दको अन्तर्भूतत्त्व नहुनु नै एक आपसको विलक्षणता हुन्छ ।

*इति द्वादशभिः सूत्रैरर्थपरीक्षाप्रकरणम् ।*

यसरी बाह्र सूत्रहरूबाट अर्थको परीक्षाविषयक प्रकरण पूरा हुन्छ ।

*तृतीयध्यायस्य प्रथममाह्निकं समाप्तम् ।*

*तृतीयाध्यायको प्रथम आह्निक समाप्त हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकमारभ्यते

(अब तृतीयाध्यायको द्वितीय आह्निक आरम्भ हुन्छ)

(मूलम्) परीक्षितानीन्द्रियाण्यर्थाश्च, बुद्धेरिदानीं परीक्षाक्रमः, सा किमनित्या नित्या वेति ? कुतः संशयः ?-

घ्राण आदि इन्द्रिय र गन्ध आदि विषहरूको विचार भयो । अब परीक्षाको क्रम बुद्धिको छ । त्यो बुद्धि नित्य अथवा अनित्य के हो ? र के कति कारणले ? भन्ने सन्देह हुन्छ । त्यसकारण सूत्रकार क्रमप्राप्त बुद्धिको सन्देहप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) कर्माकाशसाधर्म्यात् संशयः ।।१।।

स्पर्शरहित अनित्य कर्मको र स्पर्शरहित नित्य आकाशको समानधर्मता स्पर्शरहित बुद्धिमा छ, अर्थात् बुद्धि स्पर्शरहित हुन्छ । त्यस्तो बुद्धिमा स्पर्शरहित कर्म र आकाश क्रमशः नित्य र अनित्यका समानधर्मता देखिन्छन् । त्यसकारण सन्देह हुन्छ- के कर्मको समान बुद्धि अनित्य हुन्छ ? अथवा आकाशको समान बुद्धि नित्य हुन्छ ? ।।१।।

(मूलम्) अनुपपन्नः खल्वयं संशयः सर्वशरीरिणां हि प्रत्यात्मवेदनीया अनित्या बुद्धिः सुखादिवत् । भवति च संवित्तिर्ज्ञास्यामि जानामि अज्ञासिषमिति, न चोपजनापायावन्तरेण त्रैकाल्यन्यक्तिः, ततश्च त्रैकाल्यन्यक्तेरनित्या बुद्धिरित्येतत् सिद्धम् । प्रमाणसिद्धं चेदं शास्त्रेऽप्युक्तमिन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम्, युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गमित्येवमादि तस्मात्संशयप्रक्रियानुपपत्तिरिति ।

दृष्टिप्रवादोपलम्भार्थं तु प्रकरणम् । एवं हि पश्यन्तः प्रवदन्ति साङ्ख्याः, पुरुषस्यान्तःकरणभूता नित्या बुद्धिरिति । साधनं च प्रचक्षते-

बुद्धि नित्य छ अथवा अनित्य छ ? भन्ने यो बुद्धिलाई लिएर नित्यानित्य विषयक संशय युक्तिपूर्ण देखिँदैन किनकि सुख दुःख आदिको समान सकल जीवात्माहरूमा रहने आत्माद्वारा वेदनीय यो बुद्धि अनित्य छ । त्यसैले प्रतीति पनि हुन्छ- 'म जान्ने छु, म जान्दछु, मैले जाने' इत्यादि । बुद्धिको उत्पत्ति र विनाश विना त्रैकालिक यो प्रयोग उपपन्न हुन सक्तैन, नित्यवस्तुमा उक्त प्रयोग सम्भव नहुने भएकाले । यस्तो प्रयोगबाट त्रिकालमा बुद्धिन्यक्ति देखिएकाले बुद्धि अनित्य छ भन्ने यो विषय सिद्ध हुन्छ । बुद्धिप्रतिपादक शास्त्रमा पनि प्रमाणद्वारा सिद्ध भएको छ- इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट ज्ञान उत्पन्न



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन्छ, एकै कालमा ज्ञानको उत्पत्ति नहुनु नै मनको साधक लिङ्ग हुन्छ इत्यादि । यसप्रकार बुद्धि अनित्य छ भन्ने विषय सर्वप्रसिद्ध छ । त्यसकारण बुद्धिको नित्यता वा अनित्यत्वविषयक जो संशय हो, त्यसको प्राप्ति नै अनुपपन्न छ । अर्थात्- बुद्धिको नित्यानित्य विषयक संशय हुन सक्तैन । त्यसो भए उक्त परीक्षाको प्रकरण के का लागि ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- साङ्ख्यदर्शनको जो नित्यबुद्धि हुन्छ भन्ने सिद्धान्त हो त्यसको खण्डन गर्न बुद्धिको परीक्षाप्रकरण प्रारम्भ गर्नु परेको हो । यसप्रकार अनुभव गर्दै साङ्ख्यहरू भन्दछन्- पुरूषको अन्तःकरणस्वरूप जो बुद्धि हो, त्यो नित्य छ । त्यस्तो नित्यबुद्धि सिद्ध गर्ने हेतु बताउन साङ्ख्यमतानुसार तत्प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विषयप्रत्यभिज्ञानात् ।।२।।**

विषयको प्रत्यभिज्ञान भएकाले बुद्धि नित्य छ । त्यसमा प्रत्यभिज्ञान भनेको "सोऽयं देवदत्तः" यो अगाडि देखिएको इन्द्रियसंयुक्त जो देवदत्त छ त्यो त्यही हो, यस्तो ज्ञानलाई प्रत्यभिज्ञान भनिन्छ । अर्थात्- जुन देवदत्तलाई मैले पहिले देखेको थिएँ, त्यसैलाई म अहिले जानिरहेको छु । यसप्रकार पूर्वकाल र वर्तमानकालको जो ज्ञान हो र जसको विषय एउटै हुन्छ भने त्यसलाई प्रत्यभिज्ञान भनिन्छ । त्यस्तो प्रत्यभिज्ञानको आश्रय बुद्धि स्थिर हुन्छ, त्यसकारण नित्य हुन्छ भनी साङ्ख्यमतावलम्बीहरू स्वीकार गर्छन् ।।२।।

यसरी उक्तप्रकारले प्रतिपादन गरिएको बुद्धि नित्य हुन्छ भन्ने कथनको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) साध्यसमत्वादहेतुः ।।३।।**

बुद्धि नित्य सिद्ध गर्ने पूर्वसूत्रोक्त प्रत्यभिज्ञान जो हेतु, त्यो ठीक छैन । अर्थात्- त्यो हेतु बुद्धिमा नित्यत्व सिद्ध गर्नसक्तैन । किनकि प्रत्यभिज्ञान यो चेतनको धर्म हो, संख्याहरू बुद्धिलाई जड मान्दछन् । त्यसकारण साध्यको समान प्रत्यभिज्ञान हेतु पनि साधनीय भएकाले त्यस्तो हेतु साध्यसम हुन्छ । अर्थात्- असिद्ध र सन्दिग्ध जो साध्य हुन्छ त्यसको समान प्रत्यभिज्ञान हेतु दखिन्छ, त्यस्तो असिद्ध हेतुले बुद्धिमा नित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसकारण अहेतु भनेको हो ।।३।।

**(मूलम्) यच्च मन्यते बुद्धेरवस्थिताया यथाविषयं वृत्तयो ज्ञानानि निश्चरन्ति, वृत्तिश्च वृत्तिमतो नान्येति तच्च-**

जो यो मान्दछ- नित्यबुद्धिका विषयानुरूप वृत्तिहरू हुन्छन्, ती ज्ञानात्मक हुन्छन् र तिनीहरू नै विषयदेशमा जान्छन् । त्यस्तो वृत्ति र वृत्तिमान्मा कुनै भेद हुँदैन, अर्थात्- दुवै अभिन्न हुन्छन् । यसप्रकार वृत्ति पनि प्रत्यभिज्ञानस्वरूप हुन्छ । त्यस्तो वृत्ति बुद्धिको नै हुन्छ । त्यसकारण उक्त वृत्तिद्वारा बुद्धि नित्य



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सिद्ध हुन्छ भनी जो वृत्ति र वृत्तिमान्को अभेद बताइयो, त्यो उपयुक्त छैन भन्दै खण्डन गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) न युगपदग्रहणात् ।।४।।**

वृत्ति र वृत्तिमान् अभिन्न हुन्छन् भनी माथि जो प्रतिपादन गरियो, त्यो युक्तिसम्मत छैन । किनकि एउटै कालमा नाना विषयहरूको ग्रहण सम्भव हुँदैन । यसमा विचारणीय के छ भने वृत्ति र वृत्तिमान्लाई अभेद मानेको स्थितिमा वृत्तिमान् नित्य भएको कारण वृत्तिहरू पनि नित्य हुने आपत्ति आउँछ । त्यस्तो वृत्ति भनेको घट-पटआदिको रूपमा हुने परिणाम नै हो । यसरी वृत्तिहरू नित्य भएकाले स्थिर हुन्छन् र तिनका शब्द, स्पर्श आदि विषयहरूको पनि एकै कालमा भान होस् भन्ने आपत्ति हुन्छ, तर एकै कालमा सबै विषयहरूको भान हुन सक्तैन । त्यसकारण वृत्तिहरू स्थिर हुँदैनन् । फलतः वृत्ति र वृत्तिमान् यी दुई अभिन्न हुन्छन् भन्ने यो कुरो सिद्ध हुन सक्तैन । अतः वृत्तिहरू बुद्धिका कार्य हुँदैनन्, जसले गर्दा बुद्धि नित्य सिद्ध हुन सकोस् । यसरी निरूक्त आपत्ति र उपपत्तिद्वारा बुद्धि नित्य हुँदैन भन्ने कुरो सप्रमाण सिद्ध हुन्छ ।।४।।

प्रत्यभिज्ञानलाई स्वीकार नगरेको पक्षमा दोष देखाउँन अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अप्रत्यभिज्ञाने च विनाशप्रसङ्गः ।।५।।**

प्रत्यभिज्ञानस्वरूप वृत्तिको अभाव छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने बुद्धिको पनि विनाश होस् भन्ने आपत्ति आउँदछ । किनकि वृत्ति र वृत्तिमान्को अभेद हुन्छ भनी स्वीकार गरिएको छ, अतः बुद्धि नित्य हुन सक्तैन, जसले गर्दा वृत्ति र वृत्तिमान्को अभेद सिद्ध होस् । त्यसकारण प्रत्यभिज्ञान बुद्धिको धर्म हुँदैन र बुद्धि नित्य पनि हुँदैन । यसरी प्रत्यभिज्ञानको अभाव मानेको अवस्थामा बुद्धिको पनि विनाश हुने प्रसङ्ग हुने भएकाले बुद्धिमा नित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । फलतः नित्य बुद्धिवादीसाङ्ख्यको मत युक्तिसङ्गत देखिँदैन ।।५।।

**(मूलम्) अविभु चैकं मनः पर्यायेणेन्द्रियैः संयुज्यत इति-**

अब न्यायसिद्धान्तलाई बताउँदै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- अव्यापक, अणु, एक जो मन हो, त्यो बाह्य चक्षु आदि इन्द्रियहरूसँग कालक्रमले विषयहरूसित संयुक्त हुन्छ । त्यसैले भिन्नभिन्न कालमा विषयहरूको ग्रहण हुन्छ भन्ने विषयलाई निरूपण गर्न महर्षि गौतम अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) क्रमवृत्तित्वादयुगपद् ग्रहणम् ।।६।।**

चक्षु आदि इन्द्रियहरूसँग मनको संयोग कालको क्रमले हुन्छ, अर्थात्-कालका भेदले व्यापार हुने भएकाले एकै कालमा बाह्य इन्द्रियहरूले आ-आफ्ना विषयहरूलाई ग्रहण गर्न सक्तैनन् । त्यसकारण कुनै पनि विषयको ज्ञान एकै कालमा नभएर कालका भेदले भिन्न भिन्न कालमा हुन्छ । यसरी वृत्ति र



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसको आधार एक हुँदैन, अपि तु भिन्न हुन्छ भन्ने विषय सर्वथा सिद्ध हुन्छ । त्यस्तै- एक मानेको पक्षमा दुवैको आविर्भाव र तिरोभाव पनि हुन सक्तैन । एतावता बुद्धि अनित्य हुन्छ ।।६।।

अब वृत्ति र वृत्तिमान् नाना हुन्छन् भन्ने विषयलाई पुनः अर्को हेतुद्वारा पुष्ट गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अप्रत्यभिज्ञानं च विषयान्तरव्यासङ्गात् ।।७।।**

सूत्रमा रहेको अप्रत्याभिज्ञानको अर्थ अनुपलब्धि हुन्छ, त्यो भनेको विषयको ज्ञान नहुनु हो । यसपछि सूत्रार्थ हुन्छ- जस्तै मन अर्को विषयमा आसक्त छ भने त्यो अवस्थामा आसक्तदेखि भिन्न विषयसँग इन्द्रियको संयोग भए तापनि त्यसको ज्ञान हुँदैन । किनभने मनको आसक्ति अर्को विषयमा भएकाले प्रत्यक्षकारण इन्द्रियसंयोग भए तापनि त्यसको प्रत्यक्ष हुन नसकेको हो । जस्तै- जब मन रूपको प्रत्यक्ष गर्न आसक्त छ भने त्यसबेला घ्राणेन्द्रियसँग गन्धको संयोग भए तापनि गन्धको प्रत्यक्ष हुँदैन, रूपको प्रत्यक्ष हुन्छ ।।७।।

यसमा स्मरणीय के छ भने- यदि इन्द्रिय र मनको संयोगलाई प्रत्यक्षका प्रति कारणको रूपमा स्वीकार गर्ने हो भने, जसरी रूपविषयमा आसक्त मनद्वारा रूपको ग्रहण हुन्छ, त्यस्तै-त्यही बेला गन्धविषयसँग पनि नाकको सम्बन्ध रहेको हुन्छ । त्यसकारण गन्धको पनि ज्ञान होस्, अर्थात्- गन्धको ग्रहणको अभाव नहोस् । तर त्यस्तो अवस्थामा अरू विषयमा आसक्त मनले गन्धसँग घ्राणेन्द्रियको संयोग भए तापनि गन्धलाई ग्रहण गर्दैन, यो सर्वानुभवगम्य छ । अत एव इन्द्रिय र मनको संयोग प्रत्यक्षमात्रका प्रति कारण हुन्छ र त्यसमा घटक जो मन हो त्यो एक र अणुस्वरूप हुन्छ भनी स्वीकार गरिन्छ । त्यस्तो अणुस्वरूप मन अरू विषयमा आसक्त भएको स्थितिमा अरू इन्द्रियको अरू विषयसँग सम्बन्ध भए तापनि त्यसको उपलब्धि हुँदैन भन्ने कुरो सर्वथा प्रमाणपुष्ट छ । अणुस्वरूप जो मन हो, त्यसको एउटै कालमा अनेक इन्द्रियहरूसँग संयोग सम्भव छैन । यो विषय वृत्ति र वृत्तिमान्को बीचमा जो भेद छ, त्यसलाई स्वीकार गरेमात्र सम्भव छ, अन्यथा हुन सक्तैन । यसरी मन र त्यसको वृत्ति भिन्न भएकाले बुद्धि स्थिर हुन सक्तैन । स्थिर नभएको कारण त्यो बुद्धि नित्य पनि हुन सक्तैन ।

**(मूलम्) विभुत्वे चान्तःकरणस्य पर्यायेणेन्द्रियैः संयोगः-**

यहाँ विभुको अर्थ व्यापक हुन्छ । यसमा मीमांसकहरू मनलाई विभु मान्दछन् । यसरी अन्तः करण मनलाई विभु मान्ने हो भने कालका भेदले इन्द्रियहरूसित मनको जो संयोग हो, त्यो हुन सक्तैन । अनि मन विभु भएको कारण एकै कालमा सबै इन्द्रियहरूसँग व्यापक-मनको संयोग होस् र एकै



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



कालमा अनेक विषहरूको ज्ञान हुन सकोस्, भन्ने यस्तो आपत्ति आउँछ । तर त्यस्तो सम्भव देखिँदैन । त्यसकारण मन व्यापक हुँदैन अपि तु अणु हुन्छ । एवं प्रकारले मनलाई विभु मान्ने मीमांसकहरूको जो मत छ, त्यसको निराकरण गरी अणुवादी नैयायिकहरूको सिद्धान्त निरूपण गर्न महर्षि गौतम अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न गत्यभावात् ।।८।।**

मन विभु हुन सक्तैन । किनकि व्यापकस्वरूप मनको गति सम्भव हुँदैन । त्यस्तो स्वीकार गरेमा सबै इन्द्रियहरूसँग मनको संयोग सर्वदा भइराखोस् र एकै कालमा अनेक विषयहरूको ग्रहण हुन सकोस्, तर त्यस्तो देखिँदैन । त्यसकारण मनमा विभुत्व सिद्ध हुँदैन, अपि तु अणुत्व नै सिद्ध हुन्छ । यसप्रकार मनमा अणुत्व सिद्ध भएपश्चात् त्यसमा गति सम्भव भएकाले कालभेदको साथ इन्द्रियहरूसित मनको संयोग हुन्छ र कालक्रमले विषयहरूको ग्रहण सर्वथा सम्भव हुन्छ, त्यसकारण मन अणु हुन्छ ।।८।।

**(मूलम्) एकमन्तःकरणं नानावृत्तय इति, सत्यभेदे वृत्तेरिदमुच्यन्ते-**

अन्तःकरण एउटै हुन्छ, त्यसका वृत्तिहरू अनेक हुन्छन् । त्यसकारण वृत्ति र वृत्तिमान् यी दुवैमा कुनै भेद छैन भन्ने पूर्वपक्षीको मतलाई उदाहरणपूर्वक स्पष्ट गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्फटिकान्यत्वाभिमानवत्तदन्यत्वाभिमानः ।।९।।**

जसरी स्फटिकमणि एक हुन्छ तापनि जपापुष्प आदिको सामीप्यका कारण रातो स्फटिक नीलो स्फटिक, पहेलो स्फटिक इत्यादि नानात्वविषयिणी प्रतीति हुन्छ, अर्थात्- एउटै सेतो स्फटिक-मणिमा जुन रङ्गको पुष्प त्यसको समीपमा रहन्छ, त्यस्तै भान हुन्छ । अत एव त्यहाँ स्फटिकमणिको वृत्ति एउटै छ तापनि भिन्न रङ्गका फूलहरूमा भिन्न वृत्तिहरू भासित हुन्छन् । वस्तुतः स्फटिकमणि र त्यसमा रहने वृत्तिमा कुनै भेद छैन । त्यसकारण स्फटिकमणिको एउटै वृत्तिमा रातो, नीलो पुष्पको उपाधिको कारणले नानात्वको भ्रम भएको मात्र हो । यसरी वृत्ति मनको धर्म हुन्छ न कि आत्माको धर्म भन्ने जो कथन हो, त्यसको खण्डन भाष्यमा गरिएको छ । किनकि स्फटिकमा नानात्वको भान हुँदैन अपितु नानापुष्पहरूमा रहने नाना नीलो पहेलो आदि उपाधिहरूका भेदले नानात्वको भान हुन्छ, अतः स्फटिकदृष्टान्तद्वारा नानात्वको भ्रम सिद्ध हुन सक्तैन, जसको कारण वृत्ति र वृत्तिमान्को बीचमा अभेद सिद्ध हुन सकोस् र ज्ञान मनको धर्म सिद्ध होस् । त्यस्तै- इन्द्रिय र विषयको जो संयोग हो, त्यसबाट गन्ध आदिको ज्ञान क्रमैले हुन्छ र त्यसको तदनुसार नै नाश पनि हुन्छ । त्यसकारण वृत्तिहरू नै मुख्य हुन्छन्, दुवैलाई एकै मान्दा ज्ञानको उत्पत्ति र विनाश हुन सक्तैन । नानात्वको स्थितिमा नै कालक्रमले गन्ध आदि विषयक ज्ञानहरू



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उत्पन्न हुन्छन् भन्ने व्यवस्था सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण ज्ञान कदापि मनको धर्म हुँदैन, अपि तु आत्माको नै धर्म हुन्छ, यो नै न्यायसिद्धान्त हो ।।९।।

*इति नवभिः सूत्रैर्बुद्धिरनित्यताप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार नौ सूत्रहरूबाट बुद्धिमा अनित्यता निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) स्फटिकान्यत्वाभिमानवदित्येतदमृष्यमाणः क्षणिकवाद्याह-**

स्फटिकमणि एउटै भए तापनि पुष्पको सान्निध्यको कारण यो स्फटिक रातो छ, पहेलो छ, नीलो छ इत्यादि प्रकारले नानात्वको भ्रमात्मक ज्ञान हुन्छ, त्यसैले वृत्ति र वृत्तिमान् एक हुन् भनी स्वीकार गर्ने साङ्ख्यहरूको जो मत छ, त्यसको निरूपण पूर्वसूत्रमा गरियो । अब त्यसलाई सहन नगर्ने पदार्थमात्रलाई क्षणिक र विनाशी मान्ने बौद्धहरूको विचार प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) स्फटिकेऽप्यपरापरोत्पत्तेः क्षणिकत्वाद् व्यक्तीनामहेतुः ।।१०।।**

सूत्रमा रहेको व्यक्तिको अर्थ पदार्थ हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- पदार्थमात्र क्षणिक हुन्छन्, त्यसकारण जगत्का सकलपदार्थमा क्षणिकत्व छ । यसरी स्फटिकमणि पनि क्षणिक हुन्छ । फलतः पूर्वोक्त स्फटिकमा पनि क्षणिकत्व सिद्ध हुन्छ । त्यस्तो अस्थिर क्षणिक स्फटिक पदार्थमा प्रतिक्षण अन्यान्य व्यक्तिको उत्पत्ति भइरहन्छ, क्षणिकत्व भएकाले । एतावता प्रतिक्षण उत्पन्न जपा-कुसुमादिमा जो नानात्व छ, त्यो भ्रमात्मक भएको कारण अप्रधान हुन सक्तैन, जसले गर्दा स्फटिकलाई दृष्टान्त बनाएर वृत्तिमा नानात्वको भ्रम सिद्ध हुन सकोस् । त्यसकारण पूर्वसूत्रद्वारा वृत्तिमा नानात्वको भ्रम हुन्छ भनी वृत्ति र वृत्तिमान्को ऐक्य सिद्ध गर्न स्फटिकान्यत्वाभिमान यो हेतु बताइयो, त्यो साङ्ख्योक्त वृत्ति र वृत्तिमान्को ऐक्य साधक हुन सक्तैन भनी वृत्तिगत नानात्वलाई गौण मान्ने साङ्ख्यवादीको मतलाई क्षणिकवादी बौद्धहरू खण्डन गर्छन् ।।१०।।

पुनः उक्त क्षणिकवादको खण्डन गर्न यो सूत्रको उपस्थापन गरिन्छ-

**(सूत्रम्) नियमहेत्वभावाद् यथादर्शनमभ्यनुज्ञा ।।११।।**

पदार्थमात्र कुनै पनि साधकहेतु नभएकाले क्षणिकत्व हुन्छ भन्ने यो जो नियम हो त्यो हुन सक्तैन । यहाँ हेतुको अर्थ प्रमाण हुन्छ । फलतः प्रमाण नभएकाले पदार्थमात्र क्षाणिक हुन सक्तैन । यसप्रकार प्रत्यक्षानुभवको आधार वा प्रमाणको आधारमा पदार्थमा क्षणिकत्व, स्थिरत्व आदि स्वीकार गरिन्छ । शरीरका अवयवहरूमा ह्रास-विकास देखिएकाले त्यसमा क्षणिकत्व आदि सम्भव भए



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



तापनि त्यस्तो स्थिति स्फटिकमणिमा नदेखिएकाले त्यस्ता पदार्थहरू क्षणिक हुन सक्तैनन्, अर्थात्- स्फटिक आदिमा क्षणिकत्वको सिद्धि हुन सक्तैन ।।११।।

**(मूलम्) यश्चाशेषनिरोधेनापूर्वोत्पादं निरन्वयं द्रव्यसन्ताने क्षणिकतां मन्यते तस्यैतत्-**

जो क्षणिकवादी बौद्धहरू पूर्वक्षणमा वर्तमान सकलपदार्थव्यक्ति नष्ट भए पश्चात् पूर्वपदार्थ तथा उत्तरपदार्थको सम्बन्धविना नै अपूर्ण पदार्थको उत्पत्ति हुन्छ र त्यस्तो द्रव्यसमुदायमा क्षाणिकता छ भनी मान्दछन् । तिनीहरूको उक्त मत युक्तियुक्त देखिँदैन, अतः त्यसको खण्डन गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न उत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ।।१२।।**

पदार्थहरूमा उत्पत्ति र विनाशको जो कारण हो त्यसको उपलब्धि भएकोले, त्यस्ता पदार्थहरू स्थायी हुन्छन् । अतः ती पदार्थमा क्षणिकत्व सिद्ध हुन सक्तैन । यसरी क्षणिकत्वको अभाव सिद्ध भएपछि पूर्वपदार्थ र उत्तरपदार्थको जो सम्बन्ध हो, त्यसविना नै अपूर्वपदार्थ उत्पन्न हुन्छ भन्ने बौद्धमत सिद्ध गर्ने कुनै प्रमाण देखिँदैन । अर्थात्- पदार्थमात्रका अवयवहरूको वृद्धि तथा नाशविना नै उत्पत्ति हुन्छ र तिनको कुनै सम्बन्ध हुँदैन भनी जो क्षणिकवादी बौद्धहरू स्वीकार गर्छन्, तत्साधक प्रमाण हुन सक्तैन । अतः पदार्थमात्र क्षणिक हुन्छन् भन्ने यो बौद्धमत सर्वथा असङ्गत छ ।।१२।।

पुनः क्षणिकवादीको पक्षबाट शङ्का देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) क्षीरविनाशे कारणानुपलब्धिवद् दध्युत्पत्तिवच्च तदुपपत्तिः ।।१३।।**

जसरी दूधको विनाशपश्चात् दहीको जो उत्पत्ति हुन्छ, त्यसमा कारण उपलब्ध हुँदैन तापनि दहीको उत्पत्तिमा कुनै न कुनै कारण हुन्छ भनी स्वीकार गरिन्छ । त्यस्तै प्रकारले पूर्व-पूर्व स्फटिक व्यक्तिपदार्थको विनाश र उत्तरोत्तर स्फटिकव्यक्तिको उत्पत्तिको जो कारण हो, त्यो उपलब्ध नभए तापनि उक्त उत्पत्ति र विनाशको कारण छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ । यसरी स्फटिकपदार्थमा क्षणिकत्व सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण पदार्थमात्र क्षणिक हुन्छन् भन्ने बौद्धहरूको क्षणिकवाद सिद्ध हुन्छ ।।१३।।

उक्त कथनको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) लिङ्गतो ग्रहणात् न अनुपलब्धिः ।।१४।।**

दूध नष्ट भएपछि दहीको जो उत्पत्ति हुन्छ, त्यसको कारण लिङ्गबाट, अर्थात्- अनुमानबाट थाहा हुने भएकाले दहीको कारणको उपलब्धि नभएको स्थिति छैन । अर्थात्- दहीको कारण अनुनमानद्वारा उपलब्ध हुन्छ, किनकि दूध नष्ट भए पछि दही प्रत्यक्षतः प्राप्त भएकाले त्यसको कारणको अनुमान सहजतः गर्न सकिन्छ । तर स्फटिकमणिको जुन उत्पत्ति र विनाश हुन्छ, ती दुईको कारणको उपलब्धि हुँदैन, जसले गर्दा त्यसको कारणको अनुमान हुन सक्तैन ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यसरी स्फटिकमणिमा क्षणिकत्व सिद्ध नभएकाले बौद्धहरूको मतमा पदार्थमात्रमा क्षणिकत्ववादै प्रमाणित हुन सक्तैन ।।१४।।

**(मूलम्) अत्र कश्चित् परिहारमाह-**

यसमा दूध नष्ट भएपछि दहीको जो उत्पत्ति हुन्छ, त्यसको कारण अनुमानद्वारा उपलब्ध हुन्छ भनी जो पहिले प्रतिपादन गरियो, त्यसको परिहार गर्न साङ्ख्यवादीको मत प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न- पयसः परिणामगुणान्तरप्रादुर्भावात् ।।१५।।**

दूधको नाशपश्चात् दहीको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने यो कथन युक्तिसम्मत छैन । दूधको परिणाम अर्थात्- दूधमा रहेको पूर्वगुणको नाशबाट अर्को गुण उत्पन्न हुन्छ, यस्तो दूध नै दहिको रूपमा परिणत हुन्छ र अमिलो पदार्थको संयोगद्वारा पूर्वप्रकृति दूधमा विद्यमान रस आदिको तिरोभावपश्चात् जो अमिलो रसको उत्पत्ति हुन्छ, त्यसैलाई दही भनी व्यवहार गरिन्छ । गुणमा भिन्नता भए पनि द्रव्यमा भिन्नता नभएकाले दूधको नाशपश्चात् दहीको उत्पत्ति हुँदैन । यसरी परिणामवादी साङ्ख्य दूधको परिमाणलाई नै दही यस्तो व्यवहार गरिएको हो भनी प्रतिपादन गर्छन् ।।१५।।

**(मूलम्) अत्र तु प्रतिषेधः**

उक्त प्रकारले उत्पत्ति र विनाश हुन सक्तैन भनी जो साङ्ख्यहरूले बताए, त्यसको निराकरण गर्दै न्यायसिद्धान्तको प्रतिष्ठापन गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न्यूहान्तराद् द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनं पूर्वद्रव्यनिवृत्तेरनुमानम् ।।१६।।**

अर्को अवयव संस्थानात्मक द्रव्यसमुदायबाट, अर्थात्- दूधस्वरूप जो द्रव्य हो, त्यसबाट अर्को द्रव्यको उत्पत्ति देखिन्छ । अर्थात्- दहीरूप द्रव्यको उत्पत्ति देखिन्छ । यसरी पूर्वद्रव्यको निवृत्ति भएकाले त्यसको कारण अवश्य हुन्छ भनी कारणको अनुमान हुन्छ । फलतः दुग्धविनाशविना दही उत्पन्न हुन सक्तैन र दहीको उत्पत्तिबाट दूधको जो विनाश हो, त्यसको अनुमान हुन्छ । त्यसकारण दूधरूप द्रव्यको नाश भएपछि दहीको उत्पत्ति हुन्छ, दूधको नाश नै दहीको उत्पत्तिमा कारण भएकाले । यसप्रकार पूर्वोक्त कार्यकारणभावको आधारमा दहीको उत्पत्तिमा दुग्धविनाशलाई कारण स्वीकार गर्नु आवश्यक हुन्छ । तर स्फटिक आदि पदार्थमा अर्को द्रव्यको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने अनुभव छैन । त्यसैले त्यसको कारण तथा त्यसको विनाशको कारण पनि हुने कुरै भएन । अतः त्यस्तो पदार्थ स्थिर हुन्छ र त्यसमा जो नानात्व छ त्यो पनि गौण हुन्छ । यसरी वृत्तिमा रहेको नानात्व पनि गौण भएकाले त्यस्तो पदार्थ क्षणिक हुन सक्तैन ।।१६।।

**(मूलम्) अभ्यनुज्ञाय च निष्कारणं क्षीरविनाशं दध्युत्पादञ्च प्रतिषेध उच्यत इति-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



"विनाकारण दूधको नाश तथा दहीको उत्पत्ति हुन्छ" यस्तो नियमलाई स्वीकार गर्दा पनि त्यस्तो नियम दोषयुक्त भएकाले हुन सक्तैन भनी सो नियमको प्रतिषेध गर्न महर्षिगौतम यो सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) क्वचिद् विनाशकारणानुपलब्धेः क्वचिच्चोपलब्धेरनेकान्तः ।।१७।।**

कुनै स्थलमा विनाशको कारणको उपलब्धि नभएकाले, कतिपयस्थलमा चाहिँ विनाशको कारणको उपलब्धि भएकाले सर्वत्र विनाकारण उत्पत्ति र विनाश हुन्छ भन्ने उक्त नियम अनेकान्त छ, अर्थात्- व्यभिचारदोषले युक्त हुन्छ ।।१७।।

यसमा स्मरणीय के छ भने दूधबाट दहीको जो उत्पत्ति हो, त्यसको कारणको प्रत्यक्ष हुँदैन । त्यसकारण त्यस्तो स्थलमा कारणको अनुमान हुन्छ । त्यस्तै घट, पट आदिको जो विनाश हो, त्यसका कारण प्रत्यक्षतः प्राप्त हुन्छ । यसप्रकार कहिँ हुने र कहिँ नहुने स्थिति यत्र तत्र देखिन्छ । त्यसैले दूध-दहीलाई दृष्टान्तका रूपमा स्वीकार गरेर त्यसको आधारमा स्थिर स्फटिक आदि पदार्थमा निष्कारण उत्पत्ति र विनाश हुन्छ भनी स्वीकार गर्नु उपयुक्त हुँदैन, जसले गर्दा बौद्धहरूको पदार्थमात्रमा क्षणिकत्ववाद सिद्ध हुन सकोस् । त्यस्तै-स्फटिकलाई दृष्टान्त मानेर बुद्धिमा अप्रधानत्व तथा नानात्व पनि सिद्ध गर्न सकिदैन, जसले गर्दा बुद्धि र मन अभिन्न सिद्ध हुन सकून् र त्यो बुद्धि मनको धर्म हुन सकोस् । यसप्रकार बुद्धि मनको धर्म हुन्छ भन्ने साङ्ख्यको मत निराकृत भएपछि त्यस्तो बुद्धि आत्माको धर्म सिद्ध भई त्यसमा अनित्यत्वको सिद्धि पनि हुन्छ । एतावता क्षणभङ्गवादको निराकरणका साथ आत्मगत धर्म जो बुद्धि हो त्यो अनित्य छ भन्ने विषय सप्रमाण पुष्ट हुन्छ ।

*इत्यष्टभिः सूत्रैः क्षणभङ्गप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार आठओटा सूत्रहरूबाट क्षणभङ्गप्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) इदं तु चिन्त्यते कस्येयं बुद्धिरात्मेन्द्रियमनोर्थानां गुण इति । प्रसिद्धोऽपि खल्वयमर्थः परीक्षाविशेषं प्रवर्त्तयामीति प्रक्रियते । सोऽयं बुद्धौ सन्निकर्षोत्पत्तेः संशयविशेषस्य अग्रहणादिति । तत्रायं विशेषः-**

अब ग्रन्थकारद्वारा बुद्धिमा आत्मगुणत्वको सिद्धि गर्नका लागि विचार प्रारम्भ गरिन्छ । त्यसैले भाष्यकार भन्नुहुन्छ- आत्मा, इन्द्रिय, मन र अर्थहरूमध्ये यो बुद्धि कसको गुण हो ? प्रकृतमा अर्थ भनेको घट आदि विषय हुन् । यद्यपि 'बुद्धि आत्माको गुण हो' भन्ने यो विषय प्रसिद्ध छ, किनकि न्यायमतमा ज्ञानविशिष्ट जो हुन्छ त्यसैलाई आत्मा भनिन्छ । तथापि इन्द्रिय, मन आदिको गुण बुद्धि हुन सक्तैन भनी सप्रमाण निरूपण गर्न त्यसको विचार आरम्भ



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



गरिन्छ । यसमा आत्मा, मन इन्द्रिय र विषयको सन्निकर्षबाट बुद्धिको उत्पत्ति हुन्छ । त्यस प्रकारको बुद्धिका सम्बन्धमा सन्देह हुन्छ- आत्मा, मन, इन्द्रिय र विषयहरूमध्ये बुद्धि कसको गुण हो ? विशेषप्रकारले बुद्धिको ग्रहण नभएकाले त्यसमा बुद्धि आत्माको नै विशेष गुण हो भन्ने विषयलाई सप्रमाण सिद्ध गर्न महर्षि गौतम अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशेऽपि ज्ञानावस्थानात् ।।१८।।**

घ्राण आदि इन्द्रिय र गन्ध आदि अर्थहरूको गुण बुद्धि हुन सक्तैन, इन्द्रिय तथा विषयहरूको नाश भए तापनि बुद्धि रहने भएकाले । अर्थात् ज्ञाता नष्ट भएपछि ज्ञान स्वतः नष्ट हुन्छ । त्यसकारण यदि घ्राण आदिको गुण बुद्धि हो भनी स्वीकार गर्ने हो भने तिनीहरूको नाश भएपछि बुद्धि पनि नष्ट हुने हुन्छ, तर त्यस्तो हुँदैन । त्यसकारण इन्द्रिय र विषयको गुण बुद्धि हुन सक्तैन ।।१८।।

**(मूलम्) अस्तु तर्हि मनोगुणो ज्ञानम्-**

इन्द्रिय आदिको गुण बुद्धि नहोस्, त्यसो भए ज्ञान मनको गुण होस् भन्ने जो मनोगुणवादी हुन्, तिनीहरूको मत निराकरण गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेश्च न मनसः ।।१९।।**

एकै कालमा ज्ञान गर्न योग्य गन्ध आदि विषयहरूको प्रत्यक्ष सम्भव नभएकाले मनको पनि गुण बुद्धि हुन सक्तैन । अर्थात्- एकै कालमा सबै ज्ञेय विषयको उपलब्धि अनुपपन्न छ । अतः ज्ञान मनको गुण हुन सक्तैन ।।१९।।

पुनः ज्ञान आत्माको गुण पनि हुँदैन भनी शङ्कापक्ष प्रस्तुत गर्न यो सूत्रको उपस्थापन गरिन्छ-

**(सूत्रम्) तदात्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् ।।२०।।**

सूत्रमा रहेको तत्पदले बुद्धिको ग्रहण हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- बुद्धिमा आत्मगुणत्व छ भनी स्वीकार गरे तापनि बुद्धिलाई मनको गुण स्वीकार गर्दा जुन दोष हुन्छ, त्यो दोष आत्माको गुण मानेको पक्षमा पनि देखिन्छ । किनकि आत्माको सबै इन्द्रियसँग सम्बन्ध भएकाले एकैकालमा सबै ज्ञेय गन्धादिविषयको उपलब्धि होस् भन्ने आपत्ति हुन्छ । अतः ज्ञानलाई आत्मगुण मान्दा समानदोष हुन्छ । त्यसकारण ज्ञान आत्माको गुण पनि हुन सक्तैन ।।२०।।

आत्माको गुण ज्ञान हुन्छ भनी स्वीकार गर्दा पूर्वसूत्रमा जो दोष देखाइयो, त्यसको निराकरण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) इन्द्रियैर्मनसः सन्निकर्षाभावात् तदनुत्पत्तिः ।।२१।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सबै इन्द्रियहरूसँग आत्माको संयोगबाट यदि ज्ञान उत्पन्न हुने भए ज्ञानलाई आत्माको गुण मान्दा एकै कालमा सबै ज्ञेय गन्ध आदिको प्रत्यक्षको प्रसङ्ग हुन्थ्यो, त्यस्तो हुन सक्तैन । तर इन्द्रिय र मनको संयोग नै ज्ञानोत्पत्तिमा कारण हुन्छ । त्यसमा मन अणु भएकाले सबै इन्द्रियहरूसँग एकै कालमा सन्निकर्ष सम्भव नभएकाले एकै कालमा ज्ञान गर्न योग्य सबै विषयको प्रत्यक्ष हुने जो आपत्ति हो त्यो हुन सक्तैन । अर्थात्- सबै इन्द्रियहरूसँग मनको सन्निकर्ष नभएकाले एकै कालमा प्रत्यक्षको उत्पत्ति हुँदैन । त्यसकारण ज्ञान आत्माको गुण हुन्छ ।।२१।।

**(मूलम्) यदि पुनरात्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षमात्राद् गन्धादिज्ञानमुत्पद्यते ?**

पुनः यदि आत्मा, इन्द्रिय र अर्थ यी तीन तत्त्वहरूको जो सन्निकर्ष हो, त्यसबाट मात्र गन्ध आदि विषयक ज्ञान उत्पन्न हुन्छ ? अर्थात्- ज्ञानका प्रति मनको संयोग आवश्यक छैन ? भन्ने जो शङ्का छ, त्यसको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न उत्पत्तिकारणानपदेशात् ।।२२।।**

मनको सन्निकर्षरहित आत्माले इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट मात्र गन्ध आदि विषयको प्रत्यक्ष गर्न सक्तैन । किनभने आत्मा, इन्द्रिय र विषयको सन्निकर्षलाई मात्र प्रत्यक्षको कारण हुन्छ भनी कहिँ पनि प्रत्यक्ष-कारण-प्रतिपादक शास्त्रमा उपदेश गरिएको छैन । अर्थात्- सर्वत्र मन-संयोगलाई प्रत्यक्षोत्पत्तिको कारणको रूपमा निर्देश भएको छ । त्यसकारण आत्मा इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षमात्र प्रत्यक्षोत्पत्तिमा कारण हुन सक्तैन । किन्तु इन्द्रिय र मनको संयोग पनि ज्ञानका प्रति अनिवार्य कारण हुन्छ ।।२२।।

पुनः ज्ञानलाई आत्माको गुण मान्दा दोष देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विनाशकारणानुपलधेश्चावस्थाने तन्नित्यत्वप्रसङ्गः ।।२३।।**

ज्ञान यदि आत्माको गुण हो भने आत्मा नित्य भएकाले त्यसमा रहने जो ज्ञान छ, त्यो पनि नित्य होस् । किनकि त्यस्तो आत्मामा रहने ज्ञानको जो विनाश हो, त्यसको कारण उपलब्ध नभएकाले, नित्य-आत्माको गुण ज्ञान पनि नित्य नै हुन्छ । त्यस्तै यदि ज्ञानलाई आत्माको गुण स्वीकार गर्ने हो भने अनित्य ज्ञानमा नित्यत्वको प्रसङ्ग पनि आउँछ, त्यो चाहिं नैयायिकहरूलाई स्वीकार्य छैन । त्यसकारण ज्ञान आत्माको गुण हुन सक्तैन ।।२३।।

पूर्वसूत्रोक्त दोषको परिहार गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनित्यत्वग्रहाद् बुद्धेर्बुद्ध्यन्तराद् विनाशः शब्दवत् ।।२४।।**

शब्दको समान ज्ञानमा अनित्यत्वको निश्चय भएकाले ज्ञान नित्य हुन सक्तैन । जसरी उत्तरशब्दबाट पूर्वशब्दको नाश हुन्छ, त्यसरी नै उत्तरज्ञानबाट पूर्वज्ञानको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

. CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नाश हुन्छ । त्यसकारण ज्ञानमा आत्मगुणत्व भए तापनि त्यो ज्ञान नित्य हुन सक्तैन । यतावता ज्ञान अनित्य हुन्छ ।।२४।।

**(मूलम्) असङ्ख्येयेषु ज्ञानकारितेषु संस्कारेषु स्मृतिहेतुष्वात्मसमवेतेषु आत्ममनसोश्च सन्निकर्षे समाने स्मृतिहेतौ सति न कारणस्यायौगपद्यमस्तीति युगपत्स्मृतयः प्रादुर्भवेयुर्यदि बुद्धिरात्मगुणः स्यादिति, तत्र कश्चित् सन्निकर्षस्यायौगपद्यमुपपादयिष्यन्नाह-**

आत्माको गुण ज्ञान हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने पूर्वोक्त प्रकारले ग्रन्थकारद्वारा गन्ध आदि विषयको प्रत्यक्षका प्रति इन्द्रिय र मनको सन्निकर्ष कारण हुने विषयको सयुक्ति निरूपण गरी त्यसमा एकै कालमा गन्ध आदि विषयका ज्ञानहरू उत्पन्न हुन सक्तैनन्, यो विषयको पनि सप्रमाण विवेचन गरियो । एवं क्रमले गन्ध आदि ज्ञानहरूको उत्पत्ति एकै कालमा हुने भन्ने जो आपत्ति हो, त्यसको निराकरण सम्भव भए तापनि ज्ञानलाई आत्माको गुण मान्ने हो भने स्मृतिहरूको उत्पत्ति एकै कालमा हुने आपत्ति हुन्छ । त्यसकारण उक्त आपत्तिको युक्तिपूर्वक उपस्थापन गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ-

स्मृतिका प्रति आत्मा र मनको सन्निकर्ष र संस्कार यी दुई कारण हुन्छन् । त्यसमा ज्ञानजन्य स्मृतिको कारण आत्मामा समवायसम्बन्धले रहने जुन असंख्य संस्कारहरू छन्, त्यसमा आत्मा र मनको सन्निकर्ष र संस्कार यी दुवै स्मृतिका कारण विद्यमान भएको स्थितिमा सकल स्मृतिहरूका समान कारणद्वय उपलब्ध भएको पाइन्छ । अतः एकै कालमा स्मृतिहरू हुन सक्तैनन् भन्ने कथनमा कुनै आधार देखिँदैन । त्यसकारण पूर्वोक्त कथनको आधारमा यदि बुद्धि आत्माको गुण होस् भनी स्वीकार गर्ने हो भने सकल स्मृतिका अपेक्षित कारणद्वय सुलभ भएकाले एकै कालमा सकल स्मृतिहरू उत्पन्न होऊन् भन्ने आपत्ति स्पष्टै छ । त्यसमा आत्मा र मनको जो संयोग हो, त्यो एकै कालमा हुन सक्तैन भन्ने विषयलाई उपपादन गर्ने कसैको मतलाई उपस्थापन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ज्ञानसमवेतात्मप्रदेशसन्निकर्षात् मनसः स्मृत्युत्पत्तेर्न युगपदुत्पत्तिः ।।२५।।**

सूत्रमा रहेको ज्ञानको अर्थ संस्कार हुन्छ भने समवेतको अर्थ समवाय सम्बन्धले रहने भन्ने हुन्छ । यसप्रकार सूत्रार्थ हुन्छ- संस्कार समावाय-सम्बन्धले जसमा रहन्छ, त्यस्तो संस्कारको समवायी कारण जुन आत्मप्रदेश हो, त्यससित मनको जो सन्निकर्ष हो, त्यसबाट स्मृतिको उत्पत्ति हुन्छ । त्यसकारण एकै कालमा स्मृतिहरू उत्पन्न हुन सक्तैनन् ।।२५।।

यसमा विचारणीय के छ भने यद्यपि सकल स्मृतिका कारण आत्मा र मनको सन्निकर्ष, तथा संस्कार यी दुई हुन्छन् र ती सधैं छन्, तथापि संस्कारहरूको जो समवाय हो त्यो आत्माका भिन्न-भिन्न प्रदेशहरूमा छ, न कि



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



एउटै प्रदेशमा । मन अणु भएकाले आत्माका अनेक प्रदेशहरूसित एकै कालमा त्यस्तो मनको सम्बन्ध हुन सक्तैन । त्यसैले युगपत् अर्थात्- एकै कालमा सकल स्मृतिको उत्पत्ति हुने जो आपत्ति हो, त्यो सम्भव छैन । एतावता त्यस्तो आत्मा र मनको सन्निकर्ष क्रमैले हुने भएकाले स्मृतिहरूको उत्पत्ति पनि तदनुरूप नै हुन्छ । यसरी एकै कालमा स्मृतिहरू उत्पन्न हुन सक्तैनन् ।

उक्त मतको निराकरण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अन्तः शरीरवृत्तित्वान्मनसः ।।२६।।**

मन शरीरको भित्र रहने भएकाले शरीरदेखि बाहिर आत्माका संस्कारविशिष्ट प्रदेशहरूसँग मनको संयोग हुन सक्तैन । यसरी शरीर अन्तर्गतका आत्मा प्रदेशहरूसँग मनको जो सन्निकर्ष हो, त्यो भएको कारण शरीर अन्तर्गतका जुन आत्मप्रदेशहरू छन्, ती विविध संस्कारयुक्त हुन्छन् । अतः ज्ञान आत्माको गुण हुन्छ र स्मृतिका कारणहरू भएकाले एकै कालमा स्मृतिहरू उत्पन्न हुन्छन् । यसप्रकार एकै कालमा स्मृतिहरू उत्पन्न हुँदैनन् भन्ने पूर्वसूत्रोक्त समाधान युक्तिसम्मत देखिँदैन र ज्ञानलाई आत्माको गुण मान्दा एकै कालमा स्मृतिहरू उत्पन्न हुने जो आपत्ति माथि पूर्वपक्षीद्वारा देखाइयो, त्यो जस्ताको त्यस्तै रहन्छ ।।२६।।

पुनः पूर्वसूत्रोक्त हेतुमा दोष देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) साध्यत्वादहेतुः ।।२७।।**

साध्यसाधक हेतु सिद्ध हुनुपर्दछ । असिद्ध र सन्दिग्ध जो हेतु हो त्यो साध्यको साधक हुन सक्तैन । त्यसैले पूर्वोक्त **अन्तःशरीरवृत्तित्व** यो हेतुद्वारा शरीरदेखि बाहिर आत्माका प्रदेशहरूसँग मनको सन्निकर्षको अभाव सिद्ध हुँदैन किनकि उक्त हेतु नै साधनीय छ, अर्थात्- सन्दिग्ध छ । त्यसैले साध्यको समान हेतु नै साधनीय भएकाले **अन्तःशरीरवृत्तित्व** यो हेतुले प्रकृत साध्यको सिद्धि गर्न सक्तैन ।।२७।।

अब मन अन्तःशरीरको वृत्ति हुन्छ भन्ने पक्षलाई पुष्ट गर्दै सूत्रकार पूर्वसूत्रमा प्रस्तुत दोषको परिहार गर्न अग्रिम सूत्रको उस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्मरतः शरीरधारणोपपत्तेरप्रतिषेधः ।।२८।।**

स्मरण गरिरहेको शरीरको नै धारण हुन्छ भन्ने विषयमा उपपत्ति भएकाले मनमा शरीरान्तरवर्तित्वको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त छैन । यस सम्बन्धमा विचारणीय के छ भने शरीरको धारणा गर्ने क्रममा कुनै न कुनै विषयको स्मरण हुन्छ नै । किनकि स्मृतिविशिष्ट जो शरीर हो त्यसको धारणा र स्मरण एकै कालमा हुने विषय अनुभवसिद्ध छ । त्यसमा शरीरको धारक जो प्रयत्न हो, त्यो आत्मा र मनको सन्निकर्षबाट उत्पन्न हुन्छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक देखिन्छ । अन्यथा आत्माको संयोगलाई मात्र शरीरधारक मानेको पक्षमा त्यो



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



आत्मा व्यापक र नित्य पनि भएकाले शरीरसँग आत्माको संयोग निरन्तर हुनेहुन्छ, जसले गर्दा शरीरको पतन नै नहुने स्थिति आउँछ । एवं क्रमले आत्मा र मनको सन्निकर्ष पनि शरीरभित्र नै रहँदो छँदो शरीरको धारक प्रयत्नको जनक हुन्छ, न कि शरीरदेखि बाहिर रहँदो छँदो / यदि शरीरदेखि बाहिर आत्मा र मनको सन्निकर्ष हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यो सन्निकर्ष मृत्यु पश्चात् पनि रहिरहने भएकाले मृत्युबाट पनि शरीरको पतन नहोस् भन्ने आपत्ति हुन्छ त्यसकारण शरीरको भित्र नै आत्मा र मनको सन्निकर्ष रहन्छ र त्यो शरीरभित्र रहने मनको सम्बन्धविना सम्भव हुँदैन । अत एव शरीरदेखि बाहिर जुन आत्माका प्रदेशहरू छन्, तिनीहरूसँग मनको सन्निकर्ष हुन सक्तैन । यसरी उक्त प्रकारले शरीरको भित्र जो मनको वृत्तित्व हो त्यसको प्रतिषेध हुन सक्तैन । त्यस्तो शरीरान्तरवर्ती आत्मा र मनको संयोग सबै स्मृतिका प्रति कारण भएकाले एकै कालमा सबै स्मृतिहरूको उत्पत्ति हुने प्रसङ्ग जस्ताको त्यस्तै रहन्छ । अर्थात्- उक्त आपत्तिको परिहार हुन सक्तैन ।।२८।।

अब सूत्रकार उक्त दोषको निराकरण गर्न अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न तद् आशुगतित्वात् मनसः ।।२९।।**

उक्त प्रकारले जो बताइयो त्यो युक्तिसम्मत छैन । अर्थात्- शरीरदेखि बाहिर रहेका जुन आत्माका प्रदेशहरू छन्, तिनीहरूसँग आत्मा र मनको संयोग हुन सक्तैन भन्ने पूर्वपक्षीको कथन युक्तियुक्त देखिँदैन । किनकि मनमा शीघ्रगति भएकाले शरीरभित्र र शरीरदेखि बाहिर पनि छिटो-छिटो आत्मासँग मनको सन्निकर्ष हुन्छ र क्रमैले स्मृतिहरूको उत्पत्ति र शरीरको धारण दुवै निष्पन्न हुन्छन् ।।२९।।

उक्त युक्तिको पनि खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न स्मरणकालानियमात् ।।३०।।**

पूर्वोक्त युक्तिको आधारमा मनमा शीघ्रगतित्त्व भए तापनि शरीरको जो धारणा हो, त्यसको उपपत्ति हुँदैन । किनकि स्मरणको जो काल हो, त्यसको नियम नभएकाले । यसमा स्मरणीय के छ भने तुरून्तै सबै विषयहरूको स्मरण हुन्छ नै भन्ने यस्तो कुनै नियम छैन । त्यसैले कुनै विषयको तत्काल स्मरण हुन्छ भने कतिपय विषयको क्रमशः । त्यसमा क्रमैले हुने विषयको स्मरणको सिद्धिका लागि शरीरदेखि बाहिर जो आत्मप्रदेश छ, त्यससँग मनको जो सन्निकर्ष हो, त्यसका लागि शरीरदेखि बाहिर मनको धेरै कालसम्म स्थिति भएमा शरीरधारक प्रयत्न असम्भव भएकाले बाचिरहेको जो शरीर छ त्यसको नै पतन होस् भन्ने यस्तो आपत्ति आउँदछ, त्यसकारण शरीरदेखि बाहिर मनको गमन हुन्छ भन्ने कुरो स्वीकार गर्न सकिँदैन ।।३०।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



शरीरदेखि बाहिर आत्मप्रदेशसँग मनको सन्निकर्ष हुन सक्छैन भन्ने विषयको युक्तिपूर्वक निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ ।

**(सूत्रम्) आत्मप्रेरणयादृच्छाज्ञताभिश्च न संयोगविशेषः ।।३१।।**

शरीरदेखि बाहिर जो आत्मप्रदेश छ, त्यससँग मनको संयोग हुने निमित्तहरू तीन प्रकारका हुन सक्छन् । ती यसप्रकार छन्- १.आत्माको प्रेरणा २. यादृच्छा अर्थात्- आकस्मिकता र ३. ज्ञत्व । तीमध्ये आत्माको प्रेरणाबाट उक्त संयोग सम्भव छैन । यसमा आत्माको प्रेरणा भनेको सङ्कल्पविशेष हो । जब सङ्कल्पकालमा नै स्मरणीय विषयको स्मरण भयो भने त्यस्तो अवस्थामा त्यसको स्मरणका लागि मनको प्रेरणा उपपन्न हुँदैन । त्यसैले शरीरदेखि बाहिर आत्मप्रदेशसँग मनको संयोग व्यर्थ हुन्छ । त्यस्तै-आकस्मिकताबाट पनि आत्मप्रदेशसँग मनको संयोग सम्भव छैन । किनकि कार्य सकारण हुन्छ नकि निष्कारण आकस्मिक भनेको नै निष्कारणक-कार्य हुनु हो । यस्तो प्रवृत्ति देखिँदैन । अतः आकस्मिकत्व आत्मप्रदेशसँग मनको संयोगको सम्पादक हुँदैन । एवं क्रमले ज्ञत्व पनि उक्त सन्निकर्षमा उपयोगी हुन सक्छैन । त्यसमा ज्ञत्व भनेको ज्ञानविशिष्टत्व हो, त्यो जो आत्मा हुन्छ त्यसको धर्म हुन्छ न कि मनको । किनकि मनमा ज्ञातृत्व स्वीकार्य छैन, ज्ञाता आत्मा हुन्छ, त्यसकारण ज्ञान आत्माको धर्म हुन्छ, त्यस्तो आत्मगत धर्म ज्ञत्वबाट शरीरदेखि बाहिर आत्मप्रदेशसँग मनको सन्निकर्ष सिद्ध हुन सक्छैन ।।३।।

**(मूलम्) एतच्च-**

मनः संयोगविशेषको जो निराकरण हो, त्यो अग्रिम सूत्रमा बताइने संयोग-विशेषको निराकरणको समान हो भन्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) व्यासक्तमनसः पादव्यथनेन संयोगविशेषेण समानम् ।।३२।।**

नृत्य आदि दर्शनमा संलग्न भएको व्यक्तिलाई खुट्टामा काँडा बिझनाले जो पीडा हुन्छ, त्यसलाई उद्बोधन गर्ने जो मनः संयोग हो, त्यसको समान पूर्वसूत्रमा निर्देश गरिएका शरीरदेखि बाहिर जुन आत्मप्रदेशहरू छन्, तिनीहरूसँग मनःसंयोग हुन्छ । फलतः उक्त मनको संयोगको निषेधको समान यो मनः संयोगको निषेध हुन्छ ।।३२।।

निर्दिष्ट विषयवस्तुलाई अझ स्पष्ट गरेर भन्नुपर्दा जब नाँच आदि हेरिरहेको व्यक्तिलाई काँडा बिज्दछ, त्यस अवस्थामा काँडाको वेधबाट उत्पन्न जो पीडा हो, त्यो आत्मा र मनको संयोगबाट हुन्छ । त्यस्तै प्रकारले शरीरदेखि बाहिर जुन आत्मप्रदेशहरू छन् तिनीहरूसँग मनको संयोग सम्भव छ, अतः माथिल्लो सूत्रमा आत्मा र मनःसंयोगको जो निषेध गरियो त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन ।

**(मूलम्) कः खल्विदानी कारणयौगपद्यसद्भावे युगपदस्मरणस्य हेतुरिति ?**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



यदि सकलस्मृतिको कारण आत्मा र मनको संयोग छ भने एकै कालमा सकलस्मृति हुन नदिनै कुन हेतु छ ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रणिधानलिङ्गादिज्ञानानामयुगपद्भावादयुगपत्स्मरणम् ।।३३।।**

सूत्रमा रहेको प्रणिधानको अर्थ चित्तको एकाग्रता र लिङ्ग आदि ज्ञानपदको अर्थ संस्कारका उद्बोधकज्ञान आदि । यसप्रकार सूत्रार्थ हुन्छ- जसरी आत्मा र मनको संयोग स्मरणात्मक ज्ञानका प्रति कारण हुन्छ, त्यसरी नै चित्तको एकाग्रता, संस्कारोद्बोधक ज्ञान आदि अन्य कारणहरू पनि हुन्छन् । एतावता सकल स्मरणका प्रति जो संस्कारविशिष्ट आत्मा हो, त्यससँग मनको संयोग एकै कालमा भए तापनि चित्तको एकाग्रता, उद्बुद्ध संस्कार आदि अन्य कारणहरू एकै कालमा सम्भव नभएकाले, कारणको अभाव छ, त्यसकारण एकै कालमा सबै स्मरणात्मक कार्यहरू हुँदैनन्, तसर्थ युगपत् सकलस्मृतिहरूको उत्पत्ति हुने आपत्ति हुन सक्तैन ।।३३।।

**(मूलम्) यत् पुरूषधर्मो ज्ञानम्, अन्तः करणस्येच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखानि धर्माः इति कस्यचिद्दर्शनं तत्प्रतिषिध्यते-**

जुन दर्शनमा पुरूषको धर्म ज्ञान हुन्छ भने अन्तः करणका धर्महरू इच्छा द्वेष, प्रयत्न, सुख र दुःख हुन्छन् भनी स्वीकार गरिन्छ, त्यस दर्शनको मतको खण्डन गर्न, अर्थात्- साङ्ख्य र बौद्धहरूको मतको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ज्ञस्येच्छाद्वेषनिमित्तत्वादारम्भनिवृत्त्योः ।।३४।।**

सूत्रस्थ आरम्भको अर्थ प्रवृत्ति हुन्छ । यसप्रकार सूत्रार्थ हुन्छ- ज्ञानविशिष्ट जो आत्मा हो, त्यसैका गुण इच्छा र द्वेष हुन्छन् । यस्तो इच्छा र द्वेषबाट प्रवृत्ति र निवृत्ति हुन्छ । त्यसका कुनै अभीष्ट विषयको प्राप्ति गर्ने इच्छाले प्रवृत्ति हुन्छ भने, कुनै विषयमा द्वेष भयो भने निवृत्ति हुन्छ, यी दुबै इच्छा र द्वेषविना ज्ञान हुन सक्तैन, यसरी ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदि जुन गुणहरू छन्, त्यसको एउटै आश्रय हुन्छ भन्ने कुरो सिद्ध छ । फलतः ज्ञान, इच्छा, द्वेष आदि र त्यसको फल सुखदुःख आदि आत्माका धर्म हुन्छन् न कि अन्तःकरणका ।।३४।।

**(मूलम्) अत्र भूतचैतनिक आह-**

यसमा पृथिवी, जल आदि भूतचैतन्यवादी चार्वाकको मत बताउँन यो सूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) तल्लिङ्गत्वादिच्छाद्वेषयोः पार्थिवाद्येष्वप्रतिषेधः ।।३५।।**

पार्थिव शरीर र इन्द्रिय आदिहरूमा इच्छा, द्वेष रहदैनन् भनी प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त छैन । अर्थात्- इच्छा र द्वेष प्रवृत्ति र निवृत्तिका प्रति कारण



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भएकाले शरीर आदिमा पनि इच्छा द्वेष आदि गुणहरू रहँन्छन् । यसरी शरीर आदिमा प्रवृत्ति र निवृत्ति प्रत्यक्षरूपमा देखिन्छन् । त्यसकारण इच्छा र द्वेष पनि शरीर आदिका नै गुणहरू हुन् न कि आत्माका, यरतो शरीर आदिलाई नै आत्मा मान्ने चार्वाकको सिद्धान्त छ ।।३५।।

सिद्धान्ती उक्त मतको खण्डन गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) परश्वादिस्वारम्भनिवृत्तिदर्शनात् ।।३६।।**

वञ्चरो, खुकुरी आदिमा पनि प्रवृत्ति र निवृत्ति देखिन्छ, तर त्यो चेतन हुँदैन । यसरी प्रवृत्ति र निवृत्तिका आधारमा नै इच्छा, द्वेष आदिलाई पार्थिव शरीर आदिका गुणहरू मान्ने हो भने वञ्चरो आदिमा व्यभिचार हुन्छ । किनकि त्यहाँ इच्छा, द्वेष आदि गुणहरू छैनन् तर प्रवृत्ति र निवृत्ति हुन्छन् । अतः प्रवृत्ति र निवृत्ति भएकाले पार्थिवशरीर आदि चैतन्य हुन सक्तैन, वञ्चरो आदिमा व्यभिचारदोष भएकाले ।।३६।।

त्यस्तै- भूतचैतन्यवादीको मतमा अर्को दोष देखाउँदै यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) कुम्भादिष्वनुपलब्धेरहेतुः[11] ।**

कलश आदि अवयवहरूको जो रचनाविशेष हो, त्यसमा प्रवृत्ति देखिन्छ । वालुवा आदिमा त्यसको अभाव छ । अर्थात्- प्रवृत्तिको अभाव= निवृत्ति देखिन्छ, तर त्यसमा इच्छा द्वेष आदि गुणहरू हुँदैनन् । त्यसकारण चैतन्यका साधक हेतु प्रवृत्ति र निवृत्ति हुन सक्तैनन् ।

भूतचैतन्यवादी चार्वाकको मतमा अर्को दोषको उद्घाटन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नियमानियमौ च तद्विशेषकौ ।।३७।।**

सूत्रस्थ तत्पदले इच्छा र द्वेषलाई लिइन्छ भने विशेषपदको अर्थ भेदक, अर्थात्- व्यवस्थापक हुन्छ । यसप्रकार सूत्रार्थ हुन्छ- प्रवृत्ति र निवृत्तिका जुन नियम र अनियम हुन् ती दुई इच्छा र द्वेषका व्यवस्थापक हुन्छन् । भूतचैतन्यवादी चार्वाकको मतमा नियमतः पदार्थमात्रमा प्रवृत्ति र निवृत्ति सम्भव भएकाले त्यसमा इच्छा र द्वेष रहन्छन् । यसबाट स्पष्टतया थाहा हुन्छ- पार्थिव शरीर, इन्द्रिय आदि नै चैतन्य हो । तर पृथिवी आदि भूतद्रव्यमात्रमा चैतन्य देखिँदैन । त्यसकारण प्रवृत्ति र निवृत्तिद्वारा पार्थिव शरीर चेतन हुन सक्तैन । त्यसमा न्यायमतानुसार शरीरदेखि अतिरिक्त आत्मा हुन्छ । त्यसैले पृथिवी आदि भूतद्रव्यमात्रमा प्रवृत्ति र निवृत्ति हुन्छन् भन्ने कुनै नियम छैन, तर आत्मा प्रयुक्त

---

11 *न्यायसूचीनिबन्धे नैतत्सूत्रत्वेन परिगणितं नापि वृत्तिकृता व्याख्यातमतो न सूत्रम् ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



शरीर, इन्द्रिय, आदि द्रव्यहरूमा प्रवृत्ति र निवृत्ति देखिन्छन् त्यसले शरीर आदिको प्रयोजक जो आत्मा हो, त्यो चेतन भएकाले त्यसमा चेतनत्व हुन्छ न कि शरीर आदि स्वयंमा त्यस्तो चेतनत्व सम्भव छ त्यसमा प्रवृत्ति आदि नदेखिएकाले । यसरी सर्वत्र प्रवृत्ति र निवृत्ति सम्भव नभएकाले जहाँ जसद्वारा प्रयुक्त भएको पदार्थमा प्रवृत्ति र निवृत्ति देखिन्छन्, त्यो प्रवर्तक तत्त्व नै आत्मा हुन्छ । त्यसमा ज्ञान आदि गुणहरू रहन्छन्, ती स्वयं स्वतन्त्र रूपले प्रवर्तक हुन सक्तैनन् । त्यसकारण ती चेतन हुन सक्तैनन् र त्यसमा ज्ञान आदि विशेषणगुणहरू पनि रहनसक्तैनन् ।।३७।।

यसमा विचारणीय के छ भने प्रवृत्ति र निवृत्तिको नियम र अनियम भनेको नै भूतचैतन्यवादी चार्वाक र न्यायमतको भेदक उक्त प्रकारका नियम र अनियम हुन् । किनकि चार्वाकमतमा भूतद्रव्यमात्रमा चैतन्य छ भनी स्वीकार गरिएकाले पदार्थमात्रमा प्रवृत्ति र निवृत्तिको नियम हुन्छ, भने न्यायमतमा त्यस्तो विषय प्रत्यक्षविरुद्ध छ । त्यसकारण पृथिवी आदि भूतद्रव्य चैतन्य, अर्थात् - आत्मा हुन सक्तैन । अत एव शरीर आदि अतिरिक्त आत्मामा चेतनत्व छ भनी स्वीकार गरेकाले भूतद्रव्यमात्रमा प्रवृत्ति र निवृत्तिको अनियम हुन्छ, जुन विषय प्रत्यक्षसिद्ध छ । जस्तै- आत्मावाट प्रयोज्य शरीर आदि द्रव्यहरूमा प्रवृत्ति र निवृत्ति यी दुवै देखिन्छन् भने, आत्मावाट प्रयुक्त नभएका घट, पट आदि द्रव्यहरूमा प्रवृत्ति र निवृत्ति देखिँदैन । त्यसकारण उक्त नियम यसमा लागू हुन नसकेको कुरो स्पष्ट छ । यसरी न्यायमत नै युक्तिसम्मत भएकाले न्याय र चार्वाकमतको प्रवृत्ति र निवृत्तिका उक्त नियम र अनियम नै भेदक हुन्, अर्थात्- व्यवस्थापक हुन् भन्ने विषय सर्वथा सिद्ध छ । यसरी भूतचैतन्यात्मवाद सर्वथा निराकृत हुन्छ ।

**(मूलम्) भूतेन्द्रियमनसां समानः प्रतिषेधो मनस्तूदाहरणमात्रम्-**

यसरी पूर्वग्रन्थद्वारा शरीरमा चैतन्यको खण्डन गरिसकेपछि भूतद्रव्य इन्द्रिय र मनमा समानतन्त्रले चैतन्यको खण्डन हुन्छ । त्यसमा सूत्रमा मनको ग्रहण उदाहरणका लागि मात्र हो । किनकि मनमा चैतन्यको खण्डनपश्चात् पार्थिव इन्द्रिय आदिमा पनि चैतन्य खण्डित हुन्छ भन्ने कुरो सम्झनुपर्दछ । उक्त विषयलाई स्पष्ट गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) यथोक्तहेतुत्वात् पारतन्त्र्यादकृताभ्यागमाच्च न मनसः ।।३८।।**

'इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम्' इत्यादि पूर्वोक्त सूत्रहरूमा प्रस्तुत हेतुहरूवाट आत्मामा चैतन्य प्रतिपादन गर्दै मनमा चैतन्यको खण्डन पनि भयो । किनकि स्वतन्त्र आत्मामा चैतन्य सिद्ध भइसकेपछि मन पनि चैतन हुन्छ भन्ने विषय व्यर्थ हुन्छ । यसरी आत्मामा चैतन्यसाधक माथि बताइएका हेतुहरूवाट आत्माको अधीन मन परतन्त्र भएकाले परतन्त्रत्वहेतुबाट जीवले


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नगरेको कर्मको फलको भोगलाई अकृताभ्यागम भनिन्छ, अर्थात्- यदि मनलाई चेतन मान्ने हो भने मनले गरेको कर्मको फलको भोग जीवले गरोस् भन्ने प्रसङ्ग हुन्छ । यसरी जीवले आफूले नगरेको कर्मको फलको भोगको प्राप्ति हुन्छ, त्यो हुन सक्तैन । त्यसकारण यस्तो आकृताभ्यागमहेतुबाट पनि मन चेतन हुन सक्तैन भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ । एतावता पृथिवी आदि भूतद्रव्य, भूतेन्द्रिय र मन यी चेतन आत्मा हुन सक्तैनन् भन्ने पूर्वोक्त हेतुहरूबाट र प्रकृत सूत्रोक्त हेतुबाट पनि सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण पार्थिव शरीर, इन्द्रिय र मनदेखि भिन्न स्वतन्त्र ज्ञानवान् चेतन आत्मा छ भन्ने कुरो सर्वथा पुष्ट हुन्छ ।।३८।।

**(मूलम्) अथायं सिद्धोपसङ्ग्रहः-**

यस पछि शरीर, इन्द्रिय आदिदेखि भिन्न आत्मा सप्रमाण सिद्ध हुन्छ भन्ने विषयको उपसंहार प्रस्तुत गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) परिशेषात् यथोक्तहेतूपपत्तेश्च ।।३९।।**

शरीर, इन्द्रिय, मन आदिमा चैतन्य सिद्ध हुँदैन भनी यत्र तत्र माथि सयुक्ति प्रतिपादन गरियो । त्यस्तै- माथि निर्दिष्ट हेतु र उपपत्तिद्वारा जो परिशेष जीव हो, त्यो नै चेतन हो, त्यसैमा चैतन्य छ भन्ने जीवमा चैतन्यको उपसंहार पनि हुन्छ । यसरी न्यायमतानुसार जीव चैतन्यवाद सयुक्ति सप्रमाण स्थापित भएको कुरो सर्वथा स्पष्ट छ ।।३९।।

अब स्मृति आत्माको गुण हो भनी निरूपण गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्मरणं त्वात्मनो ज्ञस्वभाव्यात् ।।४०।।**

आत्मामा ज्ञातृत्व भएकाले स्मरण पनि आत्माको नै गुण हो । ज्ञानको अधिकरण आत्मामा नै स्मरण रहन्छ, त्यसकारण ज्ञाता जो आत्मा हो, त्यसैको धर्म स्मरण हुन्छ न कि ज्ञानको धर्म । त्यस प्रकारको ज्ञाता आत्मा नै हुन्छ ।।४०।।

**(मूलम्) स्मृतिहेतूनामयौगपद्याद्युगपदस्मरणमित्युक्तम् । अथ केभ्यः स्मृतिरूत्पद्यत इति, स्मृति खलु-**

स्मरणात्मक ज्ञानका कारणहरू एकै कालमा नहुने भएकाले एकै कालमा स्मरणात्मक ज्ञानको उत्पत्ति हुन सक्तैन भनी पहिले प्रतिपादन गरियो । अब कुन कुन कारणहरूबाट स्मृति उत्पन्न हुन्छ, भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्न सूत्रमा निर्दिष्ट कारणहरूबाट स्मृति हुन्छ भन्दै सूत्रकार अग्रिमसूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रणिधाननिबन्धाभ्यासलिङ्गलक्षणसादृश्यपरिग्रहाश्रयाश्रितसम्बन्धानन्तर्य वियोगैककार्यविरोधातिशयप्राप्तिव्यवधानसुखदुःखेच्छाद्वेषभयार्थित्वक्रियारागधर्माधर्मनिमित्तेभ्यः ।।४१।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सूत्रमा निर्दिष्ट सत्ताइस कारणहरूबाट स्मृति उत्पन्न हुन्छ । ती यसप्रकार छन्- १.प्रणिधान, २.निबन्धन, ३.अभ्यास, ४.लिङ्ग, ५.लक्षण, ६.सादृश्य, ७.परिग्रह, ८.आश्रय, ९.आश्रित, १०.सम्बन्ध, ११.आनन्तर्य १२.वियोग, १३.एककार्य, १४.विरोध, १५.अतिशय, १६ प्राप्ति, १७ व्यवधान, १८ सुख, १९.दुःख, २०.इच्छा, २१.द्वेष, २२.भय, २३.अर्थित्व, २४.क्रिया, २५.राग, २६.धर्म, २७. अधर्म यी निमित्तहरूबाट स्मरणात्मक ज्ञान उत्पन्न हुन्छ । जस्तै- स्मरण गर्ने इच्छाले जो मानसिक एकाग्रता हुन्छ, त्यसलाई प्रणिधान भनिन्छ । त्यसमा स्मरणेच्छा विषयको जो लिङ्ग हो, त्यसको चिन्तन नै लिङ्गी कार्यको स्मरणका प्रति कारण हुन्छ । एउटै ग्रन्थमा प्रतिपाद्य पदार्थहरूको जो प्रतिपादन हो, त्यसैलाई निबन्ध भनिन्छ । किनकि एउटै ग्रन्थमा निबद्ध पदार्थको निश्चयबाट एकपदार्थ अर्को पदार्थका प्रति परस्परमा स्मृतिका कारण हुन्छन्, त्यो क्रम अनुसार उपदेश भएको होस्, अथवा क्रमरहित तरिकाले उपदेश भएको । जस्तै- यसै शास्त्रमा पदार्थहरू उपदिष्ट छन् ती एक अर्काका प्रति स्मृतिका कारण हुन्छ, त्यसैले प्रमाणबाट प्रमेयहरूको स्मरण हुन्छ । एउटै विषयमा बारम्बार आवृत्ति गर्नु नै अभ्यास हो । अर्थात्- एउटै पदार्थको पुनः पुनः चिन्तन नै अभ्यास हो । त्यस्तो अभ्यासबाट संस्कार उत्पन्न हुन्छ, जुन संस्कार स्मृतिमात्रका प्रति कारण हुन्छ । अनुमानको साधक हेतुलाई लिङ्ग भनिन्छ, ती १.संयोगी, २.समवायी, ३.एकार्थसमवायी ४.विरोधीका भेदले चार प्रकारका हुन्छन् । धूवाँ र अग्निको जो संयोग सम्बन्ध हो, त्यसको संयोगी लिङ्ग धूम हुन्छ, त्यसकारण धूमबाट आगाको स्मरण हुन्छ । अवयव र अवयवीको सम्बन्ध समवाय भएकाले घटको अवयव जो समवायी कपाल हो, त्यो समवायी कपालात्मक अवयवलाई देखेर अवयवी घटको स्मृति हुन्छ । एवं क्रमले हात र खुट्टा एउटै शरीरका अवयव हुन्, एउटै शरीर अवयवीका समवायी हात र खुट्टा हुन्छन् त्यसकारण खुट्टाबाट हातको स्मरण हुन्छ भने हातबाट खुट्टाको । त्यस्तै-विरोधी लिङ्ग पनि स्मृतिको कारण हुन्छ, जस्तै भविष्यमा हुने सुखदुःखादिबाट पहिले भएको सुख दुःखादिको स्मरण हुन्छ । लक्षण भनेको चिह्नविशेष हो, जो प्राणीका अवयवहरूमा रहन्छ । त्यस्ता चिह्नहरू पनि स्मृतिका कारण हुन्छन् । त्यस्तै- चित्र आदि सादृश्यबाट पनि स्मरण हुन्छ । जस्तै स्वर्गीय न्यायरत्न पद्यप्रसाद भट्टराईको चित्रदेखेर उहाँको स्मरण हुन्छ । त्यस्तै- परिग्रह भनेको स्वीकार हो, त्यसबाट पनि स्मृति हुन्छ । जस्तै- नोकरको परिग्रहबाट मालिकको स्मरण हुन्छ भने मालिकको परिग्रहबाट नोकरको । त्यस्तै- गाउँको स्वामीलाई देखेर उसका अधीनस्थ गाउँ तथा ग्रामवासीहरूको स्मरण हुन्छ । मालिकमा आश्रित भएको व्यक्तिलाई देखेर मालिकको स्मरण हुन्छ । त्यस्तै- सम्बन्धबाट पनि स्मरण हुन्छ । बाबुलाई देखेर छोरोको स्मरण हुन्छ, छात्रलाई देखेर गुरूको स्मरण हुन्छ । आनन्तर्य पनि



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



स्मृतिको कारण हुन्छ । अनिवार्य संस्कृतको पढाइ भइसकेपछि ऐच्छिक न्यायको पढाइ हुन्छ भन्ने स्मरण हुन्छ । त्यस्तै- स्त्री, पुत्र आदिको वियोगबाट वियुक्त व्यक्तिको स्मरण हुन्छ, त्यस्तै-एककार्यको कर्ताबाट पनि अर्को कार्यकर्ताको स्मरण हुन्छ । विरोध पनि स्मरणको कारण हुन्छ, जस्तै श्रीरामलाई देखेर उहाँको विरोधी रावणको स्मरण हुन्छ । अतिशय पनि स्मृतिको कारण हुन्छ, जस्तै- विशेष वैदुष्यलाई देखेर त्यस्तो वैदुष्य-सम्पादक आचार्यको स्मरण हुन्छ । प्राप्तिबाट पनि स्मरण हुन्छ । धनआदिको प्राप्ति भयो भने धन दिने व्यक्तिको स्मरण हुन्छ । त्यस्तै-व्यवधानबाट पनि स्मरण हुन्छ, जेलघर देखेर जेल भित्र वन्दीहरू छन् भन्ने स्मरण हुन्छ । सुखदुःखबाट पनि सुख र दुःखका कारणहरूको स्मरण हुन्छन् । भय पनि स्मृतिको कारण हुन्छ । किनकि जसबाट भय हुन्छ त्यसको स्मरण हुन्छ । अर्थित्व पनि स्मृतिको कारण हो, भोजनलाई चाहनेले भोजनको स्मरण गर्छ । त्यस्तै- धर्म र अधर्म पनि स्मृतिको कारण हुन्छ । किनकि धर्म र अधर्मको कारण अर्को जन्ममा अनुभव गरेका सुख र दुःखका साधनहरूको स्मरण हुन्छन् । यसरी स्मृतिका धेरै कारणहरू छन् । तिनीहरूको एकैकालमा ग्रहण सम्भव नभएकाले सबै स्मृतिहरू पनि एकै कालमा उत्पन्न हुन सक्तैनन् ।।४१।।

*इति चतुर्विंशत्या सूत्रैर्बुद्धेरात्मगुणत्वप्रकरणम् ।*

*यस प्रकार चौबीस सूत्रहरूबाट बुद्धिमा आत्मगुणत्वको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अनित्यायां च बुद्धौ उत्पन्नापवर्गित्वात् कालान्तरावस्थानाच्चानित्यानां संशयः किमुत्पन्नापवर्गिणी बुद्धिः शब्दवद् आहोस्वित् कालान्तरावस्थायिनी कुम्भवदिति ? उत्पन्नापवर्गिणीति पक्षः परिगृह्यते । कस्मात् ?-**

बुद्धि अनित्य हुन्छ भन्ने विषयको प्रतिपादन पहिले नै भयो । अब त्यस्तो अनित्य-बुद्धिमा दुई किसिमका अनित्यता सम्भव छन् । त्यसमा "उत्पन्न भएर तृतीय क्षणमा नष्ट हुने र अर्को कालसम्म स्थिर रहने" यसप्रकारका अनित्य बुद्धिहरूमा सन्देह हुन्छ- के यो बुद्धि शब्दगुणको समान उत्पन्न भएर तृतीय क्षणमा नष्ट हुन्छ ? अथवा कलशसमान धेरै कालसम्म रहिरहन्छ ? त्यसमा यहाँ शब्दगुणको समान उत्पन्न भएर तृतीय क्षणमा बुद्धिको नाश हुन्छ भन्ने पक्षलाई स्वीकार गरिएको छ । त्यो के कति कारणले ? भन्ने यस्तो शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) कर्मानवस्थायिग्रहणात् ।।४२।।**

बुद्धि क्रियाको समान क्षणिक हुन्छ, अर्थात्- कर्म, शब्द आदिको समान बुद्धि अस्थिर भएकाले उत्पन्न भएको तृतीय क्षणमा बुद्धिको नाश हुन्छ । जस्तै-



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



बुद्धि उत्पन्न हुन्छ, रहन्छ र नाश हुन्छ । यसरी प्रथमबुद्धि उत्पन्न भएर तृतीय क्षणमा द्वितीयबुद्धिबाट नाश्य हुन्छ, अर्थात्- क्रिया शब्द आदिको समान उत्पन्न बुद्धि तृतीयक्षणमा नष्ट हुन्छ । त्यसकारण बुद्धि क्षणिक हुन्छ ।।४२।।

यसप्रकार बुद्धि क्षणिक हुन्छ भनी स्वीकार गर्दा पूर्वपक्षीको मतानुसार दोष देखाउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अव्यक्तग्रहणमनवस्थायित्वाद् विद्युत्सम्पाते रूपाव्यक्तग्रहणवत् ।।४३।।**

जसरी बिजुली चम्केको अवस्थामा विद्यमान वस्तुको अव्यक्त रूपले ग्रहण हुन्छ, अर्थात्- स्पष्ट रूपले ग्रहण हुन सक्तैन, त्यस्तै प्रकारले बुद्धिमा क्षणिकत्व छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने बुद्धिबाट गम्य घट, पट आदि पदार्थहरूको पनि अस्पष्ट रूपले नै ग्रहण होस् भन्ने आपत्ति हुन्छ, जो अनुभवविरुद्ध छ । अर्थात्- बुद्धिद्वारा घट, पट आदि वस्तुको स्पष्टतया ग्रहण हुन्छ । त्यसकारण बुद्धि क्षणिक हुन सक्तैन, अपि तु स्थिर हुन्छ । यस प्रकार बुद्धिमा पूर्वोक्त प्रकारले क्षणिकत्वको सिद्धि हुन सक्तैन ।।४३।।

बुद्धिमा क्षणिकत्व सिद्ध गर्ने दृष्टान्त नै बुद्धिको क्षणिकत्वको साधक हेतु हुन्छ भन्ने विषयलाई बताउन महर्षि गौतम अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) हेतूपादानात् प्रतिषेद्धव्याभ्यनुज्ञा ।।४४।।**

सूत्रमा रहेको हेतुको तात्पर्य दृष्टान्तमा छ । यसप्रकार सूत्रार्थ हुन्छ- पूर्वपक्षीले बुद्धिमा क्षणिकत्वको प्रतिषेध गर्न जुन विद्युत्प्रकाश हेतुलाई दृष्टान्तको रूपमा उपस्थापन गरे । त्यसबाट नै प्रतिषेधयोग्य बुद्धिको क्षणिकत्वको अभ्यनुज्ञा हुन्छ, अर्थात्-, स्वीकार हुन्छ । यसरी प्रतिषेधयोग्य बुद्धिमा सिद्धान्तीको जो क्षणिकत्ववाद हो, त्यसलाई स्वीकार गरेको ठहरिन्छ । किनकि उत्पत्तिविनाशशालिनी बुद्धि बिजुली चम्किए जस्तै क्षणावस्थायिनी हुन्छ । यसरी प्रतिषेधार्ह सिद्धान्तीको क्षणिकत्ववाद नै पूर्वपक्षीद्वारा उपस्थापित हेतुबाट सिद्ध हुन्छ ।।४४।।

**(मूलम्) इदं हि न-**

बिजुली चम्केको अवसरमा घट, पट आदि पदार्थको अस्पष्ट रूपले ग्रहण हुन्छ भनी पहिले बुद्धिको क्षणिकत्ववादीको मतको खण्डन गरिएको थियो । त्यसमा कुनै नियम हुँदैन । किनकि सामान्य अंशमा सामान्यको ग्रहण र विशेष अंशमा विशेषको ग्रहण स्पष्ट रूपले हुन्छ । त्यसकारण, अव्यक्त रूपले वस्तुको ग्रहण हुन्छ भन्ने पूर्वपक्षीको जो आक्षेप हो त्यो नियम उपयुक्त छैन भन्दै स्वसिद्धान्त अनुसार वस्तुको स्पष्ट ग्रहणको व्यवस्था बताउन महर्षि गौतम यो सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रदीपार्चिः सन्तत्यभिव्यक्तग्रहणवत्तद्ग्रहणम् ।।४५।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रदीपको जो ज्वालासमुदाय हो, त्यसको स्पष्टतया ग्रहण जसरी हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले प्रकाशका ज्वालासमुदायले युक्त पदार्थहरूको पनि स्पष्ट रूपले ग्रहण हुन्छ । त्यसमा उक्त प्रकारले प्रदीपका ज्वालाहरू स्पष्टतया ग्रहणका विषयहरू हुन्छन् तापनि तिनीहरूको स्थिरता हुँदैन । त्यस्तै स्पष्ट ग्रहणको कारण बुद्धि भए तापनि त्यो स्थर हुन सक्तैन । त्यसैले बुद्धिमा क्षणिकत्वको निर्बाध सिद्धि हुन्छ ।।४५।।

*इति चतुर्भिः सूत्रैरूत्पन्नापवर्गित्वप्रकरणम् ।*
*यसप्रकार यी चार सूत्रहरूबाट उत्पन्न अपवर्गित्वको प्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) चेतना शरीरगुणः, सति शरीरे भावादसति च अभावादिति-**

अब पुनः ग्रन्थकार शरीर-चैतन्यवादको निराकरण गर्न प्रारम्भ गर्नुहुन्छ । यहाँ चेतना भनेको बुद्धि हो । शरीर भएमा चेतना हुन्छ भने शरीर नभएको स्थितिमा चेतना हुँदैन । यसरी चेतना शरीरको गुण हो न कि आत्माको गुण । यसरी शङ्का हुन्छ- चेतना शरीरको गुण हो ? अथवा आत्माको ? जसको निरूपण गर्दै सूत्रकार शङ्कोपस्थापक अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) द्रव्ये स्वगुणपरगुणोपलब्धेः संशयः ।।४६।।**

सूत्रस्थ गुणशब्दले धर्मको ग्रहण हुन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- द्रव्य शरीरमा आफ्नो धर्म, रूप आदि गुणको पनि उपलब्धि हुन्छ र परद्रव्य जो तेज हो, त्यसको धर्म उष्ण आदिको पनि उपलब्धि देखिन्छ । यस्तो स्थितिमा शरीरमा उपलब्ध चेतना के शरीरको गुण हो ? अथवा आत्माको गुण हो ? यसप्रकारको सन्देह हुन्छ ।।४६।।

त्यसमा चेतना शरीरको नै गुण हो भनी निश्चय गर्न सकिदैन, त्यसैले सन्देह हुन्छ कसको गुण हो त ?-

**(मूलम्) न शरीरगुणश्चेतना । कस्मात् ?-**

उक्त शङ्काको समाधान गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ, शरीरको गुण चेतना हुँदैन । के कति कारणले ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) यावच्छरीरभावित्वाद् रूपादीनाम् ।।४७।।**

रूप, रस, गन्ध आदि गुणहरू यावत् शरीरमा रहन्छन् र शरीरका ती धर्म रूप रस आदि गुणहरू मृतशरीरमा पनि उपलब्ध हुन्छन्, त्यस्तै- यदि चेतना पनि शरीरको गुण मान्ने हो भने मृतशरीरमा पनि चेतना होस् भन्ने आपत्ति आउँदछ, तर मृतशरीरमा जसरी रूप आदि गुणहरू देखिन्छन् त्यसरी चेतना देखिँदैन, त्यसैले प्रमाणित हुन्छ- चेतना शरीरको गुण हुन सक्तैन ।।४७।।



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(मूलम्) यच्चु मन्येत- सति श्यामादिगुणे द्रव्ये श्यामाद्यपगमे दृष्ट एवं चेतनोपरमः स्यादिति-

यदि उक्त पूर्वपक्षीको मतलाई मान्ने हो भने जसरी कालो आदि गुण भएको घटआदि द्रव्यमा पाकवशात् कालो गुणको नाश भएको देखिन्छ, त्यस्तै- मृतशरीरमा पनि चेतनाको निवृत्ति हुन सक्छ । यद्यपि घट आदिको कालो गुण स्वभाविक हो तापनि पाकको कारण त्यो गुण नष्ट हुन्छ, त्यसकारण रहँदैन । एवं प्रकारले शरीरमा रहेको चेतना पनि मृतावस्थामा शरीर रहँदा-रहँदै पनि चेतना रहदैन भन्ने पूर्वपक्षीको मतको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) न पाकजगुणान्तरोत्पत्तेः ।।४८।।

सूत्रस्थ पाकको अर्थ विलक्षण तेजःसंयोग हो । यसरी सूत्रार्थ निष्पन्न हुन्छ- पाकजस्थलमा घटआदि द्रव्यमा रूपआदि गुणको अत्यन्त उच्छेद हुँदैन । त्यसैले श्याम-घटमा विलक्षणतेज-संयोगात्मक पाकबाट रक्तरूपको उत्पत्ति हुन्छ, अर्थात्- गुणान्तरको उत्पत्ति हुन्छ, त्यस्तो उत्पत्तिबाट पूर्वको श्याम आदि रूप नष्ट हुन्छ । यसरी घटादि द्रव्यमा रूपमात्रको अभाव चाहिँ हुँदैन तर मरेको शरीरमा चेतनाको सर्वथा अभाव रहन्छ । त्यसकारण पाकस्थलको दृष्टान्तद्वारा मृतशरीरमा चेतनाको नाश सम्भव छ भन्ने यो पूर्वपक्षीको कथन युक्तियुक्त देखिँदैन ।।४८।।

(मूलम्) अथापि-

अरू आधारमा पनि चेतना शरीरको गुण हुन सक्तैन भनी निरूपण गर्न सिद्धान्ती यो अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) प्रतिद्वन्द्विसिद्धेः पाकजानामप्रतिषेधः ।।४९।।

यहाँ प्रतिद्वन्द्वीको अर्थ विरोधी हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- घटादि द्रव्यमा रहने पूर्वगुणको विरोधी उत्तरवर्ती गुणको सिद्धि हुने भएकाले पाकबाट परिवर्तन हुने गुणको निषेध गर्न मिल्दैन । भन्नुको अभिप्राय पाकजस्थलमा श्यामगुणको विरोधी जो रक्तगुण हो, त्यसबाट पूर्वगुण श्यामको नाश हुन्छ । तर मृतावस्थाको शरीरमा चेतनाको विरोधी कुनै गुण पाइदैन, जसले गर्दा शरीरको धर्म चेतनाको नाश हुन सकोस् । यसरी चेतनाको प्रतिद्वन्द्वी नभएकाले घटादि द्रव्यमा रहने श्याम आदि रूपको पाकबाट नाश हुन्छ र अर्को रक्त रूपको उत्पत्ति सर्वथा अनुभव सिद्ध छ । त्यसकारण त्यसको प्रतिषेध गर्न मिल्दैन । त्यस्तै जस्तो यदि शरीरमा चेतना छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने जीवितावस्थाको शरीरमा रहेको चेतना मृतावस्थाको शररीमा पाइदैन, जसले गर्दा पूर्वचेतनाको नाश भई चेतनान्तरको उत्पत्तिलाई स्वीकार गर्न सकियोस् । अतः चेतना कुनै पनि युक्तिद्वारा शरीरको धर्म सिद्ध हुन सक्तैन ।।४९।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(मूलम्) इतश्च न शरीरगुणश्चेतना**

अग्रिमसूत्रमा निर्दिष्ट हेतुबाट पनि चेतना शरीरको गुण सिद्ध हुन सक्तैन भन्दै सूत्रकार अर्को हेतुप्रतिपादक सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) शरीरव्यापित्वात् ।।५०।।**

चेतना शरीरव्यापिनी हुन्छ भन्ने कुरो प्रत्यक्षसिद्ध छ । त्यसैले शरीरका अवयवहरूको भेदले एउटै शरीरमा अनेक चेतन हुने आपत्ति आउँछ, तर त्यस्तो सर्वथा असम्भव छ । एउटै शरीरमा हस्त पाद आदि अवयवका भेदले अनेक चेतन आत्मा स्वीकार गर्नु कुनै पनि प्रकारले युक्तिसम्मत देखिँदैन । जसरी रूप आदि गुण यावत् शरीर व्यापी हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले बुद्धि यावत् शरीरव्यापिनी कदापि कथमपि हुन सक्तैन ।।५०।।

**(मूलम्) यदुक्तम् न क्वचिच्छरीरावयवे चेतनाया अनुत्पत्तिरिति, सा न-**

शरीरको कुनै पनि अवयवमा चेतनाको उत्पत्ति हुँदैन भनी पहिले जो प्रतिपादन गरियो, त्यो उचित छैन भन्ने शङ्का प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) केशनखादिष्वनुपलब्धेः ।।५१।।**

रूप आदि गुणहरू यावत् शरीरव्यापी भएजस्तै चेतना पनि यावत् शरीर व्यापिनी हुन्छ । त्यसकारण सर्वशरीरमा चेतनाको उत्पत्ति हुन्छ भनी जो माथि वर्णन गरियो, त्यो युक्तियुक्त देखिँदैन । किनकि शरीरसम्बन्धी अवयवहरूमध्ये केश, नङ आदि अवयवहरूमा चेतनाको उपलब्धि हुँदैन । अतः शरीरका सबै अवयवहरूमा चेतनाको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने पूर्वसूत्रमा निर्दिष्ट आपत्ति हुन सक्तैन ।।५१।।

उक्त शङ्काको समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) त्वक्पर्यन्तत्त्वाच्छरीरस्य केशनखादिष्वप्रसङ्गः ।।५२।।**

शरीरको सम्बन्ध छालापर्यन्त रहन्छ । यसरी शरीर छालाव्यापी हुन्छ, छाला नभएको कारण केश, नङ आदि शरीरका अवयव हुँदैनन्, त्यसकारण त्यस्ता नङ आदिमा चेतनाको प्रसङ्ग सम्भव छैन । फलतः शरीरका अवयवहरू हस्त, पाद आदिमा चेतना भएकाले शरीरका अवयवहरूमा अनेक चेतनाहरू छन् भन्ने आपत्ति जस्ताको त्यस्तै देखिन्छ, अर्थात्- पूर्वोक्त दोष यथावत् नै हुन्छ ।।५२।।

**(मूलम्) इतश्च न शरीरगुणश्चेतना**

अर्को हेतुबाट पनि चेतना शरीरको गुण हुँदैन, जसको उपस्थापन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) शरीरगुणवैधर्म्यात् ।।५३।।**

शरीरका जुन रस, रूप, गन्ध आदि गुणहरू छन् तिनीहरूदेखि विरुद्ध धर्म बुद्धि हुन्छ, अर्थात्- शरीरका गुण, रूप, रस, गन्ध आदिदेखि विलक्षण जो



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



बुद्धि हो, त्यो शरीरको गुण हुन सक्तैन । त्यसकारण बुद्धि आत्माको गुण हुन्छ ।।५३।।

पुनः शङ्का उपस्थापन गर्दै सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात् ।।५४।।**

बुद्धिमा शरीरगुणत्वको निषेध गर्नु उपयुक्त छैन । किनकि- जसरी शरीरका गुण जुन रूप, रस आदिहरू छन्, तिनीहरूमा परस्पर विलक्षणता भए तापनि ती शरीरका गुणहरू हुन सक्छन्, त्यस्तै प्रकारले रूप, रस आदिदेखि विरूद्ध सर्वथा भिन्न बुद्धि भए तापनि चेतना शरीरको गुण हुन सक्तछ ।।५४।।

उक्त शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ऐन्द्रियकत्वाद् रूपादीनामप्रतिषेधः ।।५५।।**

रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि गुणहरू बाह्य इन्द्रियहरूबाट ग्राह्य हुन्छन् । त्यसकारण तिनीहरू शरीरका गुण हुँदैनन् भनी प्रतिषेध गर्नु युक्तिसङ्गत देखिँदैन । बाह्य इन्द्रियहरूबाट प्रत्यक्ष रूप, रस, आदि हुन्छन् भने अप्रत्यक्ष गुरूत्व, अर्थात्- गुरूत्वको प्रत्यक्ष हुँदैन । त्यसकारण त्यस्ता दुबै किसिमका गुणहरू शरीरका नै हुन्छन् । तर बाह्य चक्षु आदि इन्द्रियहरूबाट प्रत्यक्ष नहुँने र प्रत्यक्षको विषय पनि भएको यस्तो चेतना नामक गुण हुन्छ, त्यस्तो चेतना शरीरको गुण कदापि हुन सक्तैन । अत एव मनोग्राह्य भएकाले चेतना आत्माको नै गुण हुन्छ भन्ने कुरो उपर्युक्त युक्तिद्वारा सर्वथा सिद्ध हुन्छ ।।५५।।

*इति दशभिः सूत्रैर्बुद्धेः शरीरगुणत्वाभावप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार दश सूत्रहरूबाट बुद्धिमा शरीरगुणत्व हुन सक्तैन भन्ने विषयको प्रतिपादक प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) परीक्षिता बुद्धिः, मनस इदानीं परीक्षाक्रमः, तत् किं प्रतिशरीरमनेकमिति विचारे-**

बुद्धिको परीक्षण भयो । अब प्रमेयोद्देश अनुसार मनको परीक्षाक्रम प्राप्त छ, त्यो मन प्रतिशरीर एक हुन्छ, अथवा अनेक हुन्छ ? भन्ने यस्तो संशयात्मक विचार प्राप्त भएको स्थितिमा न्यायसिद्धान्तको आधारमा सिद्धान्ती मनको स्वरूपप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ज्ञानायौगपद्यादेकं मनः ।।५६।।**

एकै कालमा अनेक ज्ञानहरू उत्पन्न नहुने भएकाले मन प्रतिशरीर एक हुन्छ । यदि प्रतिशरीर भिन्न-भिन्न मनहरू हुन्छन् भनी स्वीकार गर्ने हो भने अनेक इन्द्रियहरूसँग मनको संयोग सम्भव भएकाले एकै कालमा अनेकज्ञानहरू उत्पन्न हुन सक्नू भन्ने यस्तो आपत्ति हुन्छ, तर त्यसरी अनेक ज्ञानहरूको उत्पत्ति हुँदैन । एक क्षणमा एउटा मात्र ज्ञान हुन्छ । त्यसैले थाहा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन्छ- एकशरीरमा एउटै मन छ । यसरी ज्ञानको कारण इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष भएको स्थितिमा पनि एक क्षणमा एउटै ज्ञान उत्पन्न हुनेभएकाले प्रतिशरीर एउटै मन हुन्छ ।

अब सूत्रकार मनमा एकत्वको निषेध गर्न पूर्वपक्षीको मत प्रस्तुत गर्दै यस सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(मूलम्) न युगपदनेकक्रियोपलब्धेः ।।५७।।**

प्रतिशरीर एउटै मन हुन सक्तैन, किनकि एकै कालमा अनेक क्रियाहरूको उपलब्धि हुन्छ । भन्नुको अभिप्राय के हो भने जसरी मनविना कुनै ज्ञान हुँदैन, त्यस्तै प्रकारले क्रिया पनि मनविना हुन सक्तैन । त्यसमा एकै कालमा एउटै व्यक्तिका अनेक क्रियाहरू उपलब्ध हुन्छन्, जुन कुरा अनुभव सिद्ध छ । त्यसकारण मनमा अनेकत्व छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ ।।५७।।

पूर्वोक्त प्रकारले मनमा अणुत्वको निराकरण गर्न सिद्धान्ती अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अलातचक्रदर्शनवत् तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् ।।५८।।**

सूत्रमा विद्यमान अलातपदको अर्थ बलिरहेको अगुल्टो हुन्छ । त्यसको अतिशीघ्र गति भएको कारण घुमिरहेको अतिशीघ्रगामी अगुल्टोको जो गतिक्रम छ, त्यसको ग्रहण हुँदैन । त्यसकारण निरन्तर चलिरहेको जस्तो भान हुन्छ, अर्थात्- त्यसको गतिको क्रम छ तापनि शीघ्रगतिको कारण जसरी ग्रहण गर्नसकिँदैन, त्यस्तै प्रकारले मन पनि अत्यन्त गतिशील भएकाले त्यसको क्रमलाई झटिति ग्रहण गर्न सकिँदैन र उक्त अनेक क्रियाहरू एकै कालमा उत्पन्न भएका हुन् जस्तो भान हुन्छ । वास्तवमा अतिशीघ्र गति भएकाले गतिको क्रमलाई ग्रहण गर्न नसकेको कारण त्यस्तो भान भए तापनि मनबाट एकै कालमा अनेक ज्ञान र क्रियाहरू उत्पन्न हुन सक्तैनन् । फलतः अतिशीघ्रगामी मन अनेक हुन सक्तैन ।।५८।।

अब मनको परिमाण बताउन महर्षि गौतम अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) यथोक्तहेतुत्वाच्च अणु ।।५९।।**

जसरी माथि बताइएको मनलाई सिद्ध गर्ने ज्ञान अयौगपद्य जो हेतु हो त्यसबाट नै मन अणु छ, अर्थात्- सूक्ष्म छ भन्ने विषय सिद्ध हुन्छ । त्यसमा चकारले मनको एकत्वलाई निर्देश गर्छ । यदि मन अणुपरिमाण भएको हुँदैन भनी मान्ने हो भने त्यस्तो अवस्थामा एकै क्षणमा अनेक इन्द्रियहरूसँग मनको संयोग सम्भव भएकाले एकै कालमा अनेक ज्ञानहरू उत्पन्न हुन् भन्ने प्रसङ्ग आउँदछ, त्यस्तो हुँदैन । त्यसकारण मनमा अणुपरिमाण छ, यो विषय सिद्ध हुन्छ । एतावता अणुपरिमाण भएको एकत्वविशिष्ट जो मननामक द्रव्य हो,



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसको एउटै कालमा अनेक इन्द्रियहरूसँग संयोग सम्भव नभएकाले नै एकै कालमा अनेक ज्ञान र क्रियाहरूको उत्पत्ति हुने आपत्ति निराकृत हुन्छ । फलतः ज्ञान र क्रियाहरूको उत्पत्ति क्रमशः हुन्छ भन्ने विषय सर्वथा सिद्ध हुन्छ ।।५८।।

*इति चतुर्भिः सूत्रैर्मनः परीक्षाप्रकरणम्*

*यसप्रकार चार सूत्रहरूबाट मनको परीक्षा गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) मनसः खलु भोः सेन्द्रियस्य शरीरे वृत्तिलाभो नान्यत्र शरीरात् ज्ञातुश्च पुरूषस्य शरीरायतना बुद्ध्यादयो विषयोपभोगो जिहासितहानम् ईप्सितावाप्तिश्च सर्वे च शरीराश्रया व्यवहाराः, तत्र खलु विप्रतिपत्तेः संशय किमयं पुरूषकर्मनिमित्तः शरीरसर्गः ? आहोस्विद् भूतमात्रादकर्मनिमित्त इति ? श्रूयते खल्वत्र विप्रतिपत्तिरिति । तत्रेदं तत्त्वम्-**

बाह्येन्द्रियसहित मनको वृत्ति अर्थात्- व्यापार शरीरमा नै हुन्छ, शरीरदेखि बाहिर अन्यत्र मन तथा इन्द्रियहरूको व्यापार हुँदैन । ज्ञाता पुरूषका ज्ञान, सुख तथा दुःख आदि विषयहरू शरीररूपी घरमा नै हुन्छन् । त्यस्तै- विषयको उपभोग त्याग गर्न चाहेको विषयको त्याग, प्राप्त गर्न चाहेको विषयको प्राप्ति तथा सम्पूर्ण व्यवहारहरू शरीरको आश्रयमा नै हुन्छन् । त्यस्तो शरीरको उत्पत्तिमा मतभेद भएकाले सन्देह हुन्छ- के यो शरीरको सृष्टि आत्माको जो कर्म हो, तन्निमित्तक हुन्छ ? अथवा कर्मनिरपेक्ष पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरूबाट हुन्छ ? किनकि विभिन्न दर्शनमा यस्ता विरूद्ध विचारहरू सुन्नमा आउँछन् । केही शास्त्रकारहरू कर्मनिमित्तक शरीरसृष्टि हुन्छ भनी बताउँछन् भने कतिपय विद्वान्हरू कर्मनिरपेक्ष शरीरको सृष्टि हुन्छ भनी वर्णन गर्छन् । त्यसमा यो तत्त्व हो भन्दै महर्षि गौतम स्वसिद्धान्तको निरूपण गर्न अग्रिम-सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः ।।६०।।**

पूर्वजन्ममा गरेको जो कर्म हो, त्यसबाट जन्य धर्म- अधर्मात्मक, फल, त्यसको सम्बन्धबाट शरीरको उत्पत्ति हुन्छ । कर्मनिरपेक्ष पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरूबाट शरीरको उत्पत्ति हुँदैन ।।६०।।

**(मूलम्) अत्र नास्तिक आह-**

उक्त सम्बन्धमा नास्तिकहरूको विचार प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) भूतेभ्यो मूर्त्युपादानवत्तदुपादानम् ।।६१।।**

जसरी कर्मको अपेक्षा नगरी पृथिवी आदि स्थूल भूतद्रव्यहरूबाट पाषण आदिका मूर्तिहरू उत्पन्न हुन्छन्, त्यस्तै प्रकारले कर्म निरपेक्ष पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरूबाट शरीरको उत्पत्ति हुन्छ । त्यसकारण शरीरको सृष्टिमा कर्महरू निमित्त हुँदैनन् ।।६१।।

उक्त कथनको खण्डन गर्न सिद्धान्ती अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) न साध्यसमत्वात् ।।६२।।

कर्म निरपेक्ष भूतद्रव्यहरूबाट पाषाण आदि मूर्तिहरू उत्पन्न हुन्छन् भन्ने जो दृष्टान्त वाक्य हो, त्यो युक्तिसम्मत देखिँदैन, उक्त दृष्टान्त साध्यको समान सन्दिग्ध भएकाले । सिद्ध दृष्टान्त नै सन्दिग्ध साध्यको साधक हुन सक्तछ । यसमा स्मरणीय के छ भने पदार्थमात्र जीवका लागि हुन्छन् । त्यसकारण जीवका जुन कर्महरू छन् तत्सापेक्ष पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरूबाट पाषाण आदिका मूर्तिहरू उत्पन्न हुन्छन्, त्यसैले उक्त दृष्टान्त नै साधनीय भएकाले साध्यको समान हुन्छ । त्यस्तो साधनीय दृष्टान्तबाट कर्मनिरपेक्ष भूतद्रव्यहरूबाट शरीरको सृष्टि हुन्छ भन्ने विषय सिद्धि हुन सक्तैन । अत एव पूर्वोक्त कथन युक्तियुक्त देखिँदैन ।।६२।।

पूर्वप्रस्तुत विचारमा कर्मनिरपेक्ष बालुआ, ढुङ्गा आदिको उत्पत्तिलाई दृष्टान्त स्वीकार गरी त्यसद्वारा निरपेक्ष शरीरको उत्पत्ति मानेको पक्षमा शास्त्रकार अर्को दोष देखाउँदै अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ ।

(सूत्रम्) न उत्पत्तिनिमित्तत्वान्मातापित्रोः ।।६३।।

ढुङ्गा, बालुवा आदिको उत्पत्ति जसरी कर्मनिरपेक्ष पृथिवी आदिभूतद्रव्यहरूबाट सम्भव छ, त्यस्तै प्रकारले शरीरको उत्पत्ति कर्मनिरपेक्ष भूतद्रव्यहरूबाट सम्भव छैन । किनकि माता पिताको रक्त, वीर्य आदि शरीरोत्पत्तिमा कारण हुन्छन् । यदि त्यस्तो वस्तुस्थितिलाई नमान्ने हो भने रगत वीर्य आदिविना नै शरीरोत्पत्ति हुने आपत्ति आउँछ, जो सर्वथा सम्भव देखिँदैन । त्यस्तो स्थिति ढुङ्गा, बालुवा आदिको उत्पत्तिमा हुँदैन । यसरी शरीरको उत्पत्ति र बालुआ आदिको उत्पत्तिमा कुनै पनि प्रकारको समानता छैन । त्यसकारण शरीरोत्पत्तिमा पाषाण आदिको उत्पत्ति दृष्टान्त हुन सक्तैन ।।६३।।

शरीरोत्पत्तिमा अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) तथाऽऽहारस्य ।।६४।।

जसरी माथि माता-पिताको शुक्र शोणित आदि शरीरोत्पत्तिमा निमित्त हुन्छ भनी प्रतिपादन गरियो, त्यस्तै- माता-पिताले गरेको आहार पनि शरीरोत्पत्तिमा कारण हुन्छ । जस्तो भोजन गरेको हुन्छ, तदनुरूप नै वीर्य हुन्छ र त्यस्तै- आहार रसद्वारा गर्भाशयमा रहेको शिशुका अङ्ग-प्रत्यङ्गहरू बन्दै जान्छन्, त्यस्तो पाषाण आदिको उत्पत्तिमा हुँदैन, त्यसकारण पनि पाषाण आदिको उत्पत्तिलाई दृष्टान्तको रूपमा स्वीकार गर्नु उपयुक्त देखिँदैन ।।६४।।

उक्त प्रकारले निरूपण गरे अनुसार माता-पिताको कर्मलाई शरीरेत्पत्तिमा कारण नमान्ने हो भने बाधा प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ ।

(सूत्रम्) प्राप्तौ चानियमात् ।।६५।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



स्त्री र पुरूषको संयोग भए तापनि कुनै बेला गर्भाधान अथवा शरीरोत्पत्ति हुँदैन। यस्तो अनियमवाट पनि कर्मसापेक्ष शरीरोत्पत्ति हुन्छ भन्ने विषय पुष्ट हुन्छ । यदि शरीरोत्पत्तिमा कर्मको अपेक्षा आवश्यक छैन भनी स्वीकार गर्ने हो भने स्त्री र पुरूषको संयोग भएको स्थितिमा अवश्यमेव गर्भाधान भई शरीरोत्पत्ति होस्, तर त्यस्तो देखिँदैन । यसबाट पनि सिद्ध हुन्छ, शरीरको उत्पत्ति कर्मसापेक्ष पृथिवी आदि भूतद्रव्यहरूबाट हुन्छ ।।६५।।

**(मूलम्) अथापि**

अब उपसंहार गर्दै शरीरोत्पत्तिमा अरू कारण पनि छ भन्ने विषयलाई बताउँन यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत् संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म ।।६६।।**

जसरी शरीरको उत्पत्तिमा अदृष्ट कर्म निमित्त हुन्छ, त्यस्तै- स्त्री र पुरूषको संयोगको उत्पत्तिमा पनि अदृष्ट कर्म नै निमित्त हुन्छ । त्यसैले अदृष्ट निमित्त छ भने गर्भाधानको कारण स्त्री पुरूषको संयोग हुन सक्तछ, त्यस्तो अदृष्ट कर्म छैन भने स्त्री र पुरूषको संयोग जति भए पनि गर्भ रहनसक्तैन । त्यसकारण कर्मसापेक्ष भूतद्रव्यहरूबाट नै शरीरको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने विषय सप्रमाण पुष्ट हुन्छ ।।६६।।

कर्मसापेक्ष शरीरोत्पत्ति स्वीकार गरेको जो फल हो, त्यो निरूपण गर्न महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) एतेनानियमः प्रत्युक्तः ।।६७।।**

कर्मको अपेक्षाको आधारमा भूतपदार्थहरूबाट शरीरको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने विषयको सयुक्ति निरूपण गर्नाले आत्माको जो अदृष्ट हो त्यसको अपेक्षासहित शरीरोत्पत्तिवाद स्थापित हुन्छ र सम्पूर्ण शरीर एउटै प्रकारको होस् भन्ने अन्यवस्था खण्डित हुन्छ । अर्थात्- कोही उच्चकुलमा जन्म लिने, कोही अधम कुलमा जन्म लिने, कोही धनी कोही गरिव, कोही गोरो, कोही कालो यस्तो जो शरीरगत भेद हो, यस्तो किन भयो ? भन्ने यस्तो शङ्काको अवसर रहदैन । किनकि शरीरको उत्पत्तिमा कर्म निमित्त भएकाले । यसरी कर्मको भिन्नताले जन्म पनि भिन्न-भिन्न प्रकृतिको हुने कुरो सयुक्ति स्थापित हुन्छ ।।६७।।

एवं क्रमले कर्मसापेक्षतावादमा मोक्ष र मरणको न्यवस्था पनि उपपन्न हुन्छ भन्दै ग्रन्थकार स्पष्ट गर्नुहुन्छ-

**उपपन्नश्च तद्वियोगः कर्मक्षयोपपत्तेः ।।६७।।**

सूत्रस्थ तत्पदले शरीरको ग्रहण हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- शरीरसंयोगका कारण जुन कर्महरू छन्, तिनको फलभोगद्वारा त्यसको नाशपश्चात् शरीरको वियोग सम्भव छ कर्मसापेक्षतावादमा । तर कर्मनिरपेक्षत्ववादीको मतमा शरीरवियोगको कारण नभएकाले शरीरको वियोग हुन



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सक्तैन । त्यसकारण मोक्ष र मृत्युको युक्तिसम्मत व्यवस्था सम्भव देखिँदैन । अत एव शरीरको उत्पत्ति कर्मनिमित्तक हुन्छ भन्ने कर्मसापेक्षतावाद सयुक्ति स्थापित हुन्छ ।।६७।।

अब साङ्ख्यमत प्रस्तुत गरी त्यसको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तददृष्टकारितमिति चेत् पुनस्तत्प्रसङ्गो ऽपवर्गे ।।६८।।**

सूत्रमा रहेको अदृष्टको अर्थ अदर्शन हुन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- भूतद्रव्यहरूबाट जुन शरीरको उत्पत्ति हुन्छ, त्यो अदृष्टबाट हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने, अर्थात्- प्रकृति र पुरूषको संयोग अदृष्ट छ, त्यसकारण शरीर र आत्माको वियोग हुन्छ भन्ने हो भने मोक्षको अवस्थामा पनि प्रकृति र पुरूषको दर्शनको कारण नदेखिएकाले मोक्ष भइसकेपछि पनि पुनः आत्मसँग शरीरको संयोग भइरहने आपत्ति आउँदछ । त्यसैले अदर्शनको कारण शरीरको वियोग हुन्छ भन्ने साङ्ख्यमत युक्तिसम्मत देखिँदैन ।।६८।।

अदृष्टलाई मनको गुण मान्ने जैनहरूको मतको खण्डन गर्न अग्रिम-सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) मनः कर्मनिमित्तत्वाच्च संयोगानुच्छेदः ।।६९।।**

जैनमतमा अदृष्टलाई मनको गुण मानिन्छ, त्यसकारण शरीरसंयोग मनः कर्मनिमित्तक हुन्छ । यसमा मनःकर्म भनेको मनमा वर्तमान अदृष्ट भनेको हो । यसरी मनको गुण अदृष्ट नित्य भएकाले त्यसको निवृत्ति हुन सक्तैन, जसले गर्दा शरीरको वियोग अनुपपन्न हुन्छ र मरण कहिल्यै पनि नहुने आपत्ति आउँछ । अतः मनोवृत्ति अदृष्ट निमित्तक शरीरसंयोग हुन सक्तैन ।।६९।।

अब जैनमतानुसार शरीरसंयोगको नित्यत्वलाई बताउँन महर्षि गौतम अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रापणानुपपत्तेः ।।७०।।**

मनोवृत्ति अदृष्टलाई शरीरसंयोगको कारण मान्ने हो भने त्यो अदृष्ट नित्य भएको कुरो पूर्वसूत्रमा बताइयो । अब उक्त प्रकारले शरीरको संयोग नित्य हुने प्रसङ्ग हुन्छ, जसले गर्दा मरणको सिद्धि हुन सक्तैन । एवं क्रमले मोक्ष पनि अनुपपन्न हुन्छ, त्यसकारण मनमा रहने अदृष्टनिमित्तक शरीरसंयोग युक्तियुक्त देखिँदैन ।।७०।।

**(मूलम्) पुनस्तत्प्रसङ्गोऽपवर्ग इत्येतत्समाधित्सुराह-**

मोक्षावस्थामा पुनःशरीरसंयोगको आपत्ति हुन्छ भनी जो पहिले बताइयो, त्यसको समाधान गर्न चाहने सिद्धान्ती पूर्वपक्षीको मतलाई स्पष्ट गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अणुश्यामतानित्यत्ववदेतत्स्यात् ।।७१।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



परमाणुगत श्यामता नित्य भए तापनि श्यामरूको अग्निसंयोगबाट नाश हुन्छ र त्यो पुनः उत्पन्न हुँदैन । त्यस्तै प्रकारले शरीरसंयोग नित्य भए तापनि त्यसको नाश हुन्छ र मोक्ष भएपछि शरीरको उत्पत्ति हुँदैन । भन्नुको तात्पर्य- जसरी पार्थिव परमाणु नित्य भए तापनि त्यसमा रहने श्यामरूप आदि गुणहरू अनित्य हुन्छन् अनि अग्निसंयोगबाट तिनीहरू नष्ट हुन्छन् र पुनरूत्पन्न हुँदैनन् । त्यस्तै प्रकारले मन नित्य भए तापनि मनमा रहने अदृष्ट अनित्य हुन्छ । त्यसकारण मोक्ष भइसकेपछि त्यो अदृष्ट रहँदैन र पुनः शरीरको उत्पत्ति हुने प्रसङ्ग आउँदैन भनी जैन मतानुसार सिद्धान्ती पूर्वोक्त आपत्तिको परिहार प्रस्तुत गर्नुहुन्छ । उक्त कथनको खण्डन गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) नाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ।।७२।।**

जैन मतानुसार पार्थिव-परमाणुमा जो श्यामरूप छ, त्यसलाई दृष्टान्त मानेर मोक्षपश्चात् शरीरसंयोगाभावको सिद्धिप्रक्रिया जो माथि बताइयो त्यो युक्तियुक्त देखिँदैन । किनकि त्यसप्रकारले सिद्धि गर्दा अकृताभ्यागमको आपत्ति आउँदछ । त्यो भनेको के हो ? भन्ने शङ्काको समाधानमा भनिन्छ- नगरेका कर्महरूको जो फल हो, त्यसको प्राप्ति होस् भन्ने प्रसङ्ग हुन्छ । उक्त कथनलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यमा भनिएको छ,- **अकृतम्** भनेको प्रमाणबाट सिद्धि हुन नसकेको कर्मको फल हो, त्यसको प्राप्तिलाई **अकृताभ्यागम** भनिन्छ । यसरी कर्मनिरपेक्षवादीको मतमा अनुभव भइरहेको फलको भोग निष्कारण प्राप्त हुनेहुन्छ, जो सर्वथा असम्भव छ र अनुभवविरूद्ध पनि । किनभने कार्यमात्रका प्रति कारण सर्वथा आवश्यक हुन्छ । एवं क्रमले **अणुश्यामता** यो दृष्टान्त शरीरसंयोगाभावको साधक हुन सक्तैन । अर्थात्- त्यो वास्तविक दृष्टान्त नभएर दृष्टान्ताभास हुन्छ । त्यस्तो दृष्टान्ताभासद्वारा मोक्ष भइसकेपछि पुनः शरीरसंयोग रहिरहने जो आपत्ति हो, त्यो निराकृत हुन सक्तैन । त्यसकारण शरीरोत्पत्ति कर्मसापेक्ष हुन्छ भन्ने जो न्यायमत हो, त्यो सयुक्ति प्रतिष्ठापित हुन्छ ।।७२।।

***इति त्रयोदशभिः सूत्रैः शरीरस्य अदृष्टनिष्पाद्यताप्रकरणम् ।***

*यसरी तेह्र सूत्रहरूबाट शरीरको अदृष्ट निष्पाद्यताविषयक निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

***इति श्रीवात्स्यायनिये न्यायभाष्ये तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम् ।***
***समाप्तश्चायं तृतीयोऽध्यायः ।।३।।***

*यस किसिमले श्री वात्स्यायनमुनिद्वारा प्रणीत न्यायभाष्यमा तृतीयाध्यायको द्वितीय आह्निक पूर्ण हुन्छ ।*

*यो तेस्रो अध्याय समाप्त हुन्छ ।।३।।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अत्र तृतीयेऽध्याये प्रथमे आह्निके ७५ सूत्राणि द्वितीये चे ७२ सूत्राणि इति आदित आरभ्य मिलित्वा १४७ सूत्राणि ।

यसमा तृतीय अध्यायको प्रथम आह्निकमा पचहत्तर सूत्रहरू र द्वितीय आह्निकमा बहत्तर सूत्र गरी शुरूदेखि मिलाएर एकसय सतचालिस सूत्रहरू छन् ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# विषयावली

चौथो अध्यायको पहिलो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू २२०-२४३

४०८. प्रवृत्तिको परीक्षा
४०९. दोषहरूको विचार
४१०. तीन प्रकारका दोषहरू
४११. राग आदि दोषहरूमा एकत्वको शङ्का र त्यसको परिहार
४१२. तीन प्रकारका दोषहरूमा मोहको प्रबलता
४१३. दोषहरूमा निमित्तनैमित्तकभावको विचार
४१४. मोहमा दोषत्वको निषेधात्मक शङ्का र त्यसको निराकरण
४१५. प्रेत्यभावको विचार
४१६. प्रेत्यभावको सिद्धिमा आत्माको नित्यत्वको आवश्यकता
४१७. शरीरोत्पत्तिको विचार
४१८. न्यक्तवाट अव्यक्तको उत्पत्ति र त्यसको खण्डन-मण्डन
४१९. बौद्धमतानुसार कार्यकरणभावको विचार र त्यसको सिद्धान्तीद्वारा खण्डन
४२०. न्यायमतानुसार कार्यकरणभावको व्यवस्थापन
४२१. कार्यका प्रति ईश्वरीयकारणता
४२२. उक्त कथनको समीक्षा र कर्मजन्य फलमा ईश्वरीय कारणताको स्थापना
४२३. निष्कारणतावादीको विचार र त्यसको खण्डन
४२४. निमित्तता र अनिमित्तताको विवेचना
४२५. सर्वपदार्थलाई अनित्य मान्नेहरूको विचार र त्यसको सिद्धान्तीद्वारा खण्डन
४२६. सर्वपदार्थलाई नित्य मान्नेहरूको मतोपस्थापन र सिद्धान्तीद्वारा त्यसको खण्डन
४२७. स्वयम्भूमतको उपस्थापन र त्यसको खण्डन
४२८. सर्वनानात्ववादीको मतको उपस्थापन र त्यसको निराकरण
४२९. सर्वशून्यतावादीको सिद्धान्तको समीक्षा र सिद्धान्तीद्वारा त्यसको खण्डन
४३०. सङ्ख्यैकान्तवादीका विचारहरूको उपस्थापन र सिद्धान्तीद्वारा त्यसको निषेध

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

४३१. फलको विचार
४३२. फलको प्राप्तिकालको समीक्षा
४३३. अग्निहोत्र आदि कर्मजन्य फलको विचार
४३४. स्वर्ग फलको जनक कर्मको विचार
४३५. फलको निष्पत्तिपूर्वमा सह-असह विषयको विचार
४३६. कर्मजन्य फलको सिद्धि नहुनुमा बीजको निर्देश
४३७. सिद्धान्तीद्वारा असत्कार्यको स्थापना
४३८. फलको साधक वृक्षफलवत् यो दृष्टान्तमा साध्यसाधकत्वको निरूपण र त्यसको निराकरण
४३९. स्वर्गमात्र यज्ञको फल नहुने पूर्वपक्षीको शङ्का र त्यसको समाधान
४४०. दुःखको विवेचना
४४१. विविध प्रकारले दुःखको मात्र उपदेश गर्नुको कारण
४४२. दुःखका विविध कल्पहरू
४४३. अपवर्गको विचार
४४४. मोक्षको निषेध र त्यसको समाधान
४४५. सन्यासीलाई मोक्षको प्राप्ति नहुने शङ्का र समाधान
४४६. मोक्षविरोधी कर्महरूको विचार
४४७. सन्यासीहरूलाई पात्रचयनको निषेध र त्यसको प्रयोजन
४४८. सिद्धान्तीद्वारा सप्रमाण मोक्षको स्थापना
४४९. क्लेशपरम्पराप्रवाहको अनादिताको प्रतिपादन र त्यसको खण्डन
४५०. सिद्धान्तीद्वारा क्लेशको निवृत्तिको सप्रमाण पुष्टि

चौथो अध्यायको दोस्रो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू २४४-२६१

४५१. तत्त्वज्ञानको उत्पत्तिविचार
४५२. अहङ्कारको निवृत्ति हुने प्रक्रिया
४५३. सङ्कल्पमूलक विषयहरूको निर्देश
४५४. बौद्धमतानुसार अवयवीको खण्डनमा युक्ति
४५५. उक्त सिद्धान्तको न्यायमतानुसार विवेचना र त्यसको निराकरण
४५६. अवयवीपदार्थको निषेधमा अवयवको प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्षको विचार
४५७. अवयवीको अस्तित्वलाई स्वीकार नगर्दा परमाणुको असिद्धि र प्रलयको विचार
४५८. परमाणुको परिभाषा
४५९. सर्वशून्यवादीहरूको मतमा परमाणुको अनित्यता

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

४६०. आकाशमा असर्वगतत्वको शङ्का र समाधान
४६१. विभिन्न हेतुद्वारा आकाशमा सर्वगतत्वको स्थापना
४६२. परमाणुमा सावयवत्वको शङ्का र त्यसको सिद्धान्तीद्वारा निराकरण
४६३. परमाणुमा निरवयवत्वको स्थापना
४६४. बौद्धमतानुसार बुद्धिमा मिथ्यात्वको विचार
४६५. उक्त मतको सिद्धान्तीद्वारा निराकरण
४६६. कार्यकारणभावको आधारमा भावपदार्थमा मिथ्यात्वको निषेध
४६७. सिद्धान्तीद्वारा सर्वशून्यवाद र सर्वमिथ्यावादको उपस्थापन गरी निराकरण
४६८. मिथ्याज्ञानका भेदहरूको निरूपण
४६९. तत्त्वज्ञानको उत्पत्तिका साधनहरूको विचार
४७०. समाधिका विरोधीहरूको चर्चा
४७१. समाधिसिद्धिका उपायहरू
४७२. मुक्तात्मामा विषयबुद्धिको अनुत्पत्तिको विचार
४७३. मोक्षसिद्धिका उपायहरूको उल्लेख
४७४. शिष्यसंवादको प्रयोजन
४७५. विरोधी दर्शनहरूको समन्वयको विचार
४७६. जल्प र वितण्डाको प्रयोजन

Jayatu Sanskritam. Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ चतुर्थाध्यायस्याद्यमाह्निकम्

(अब चौथो अध्यायको पहिलो आह्निक प्रारम्भ हुन्छ)

**(मूलम्) मनसोऽनन्तरा प्रवृत्तिः परीक्षितव्या तत्र खलु यावद्धर्माधर्माश्रयशरीरादि परीक्षितं सर्वा सा प्रवृत्तेः परीक्षेत्याह-**

वाह प्रमेयहरूमध्ये मनको निरूपणपश्चात् ग्रन्थकारद्वारा उद्देश्यक्रमानुसार प्रवृत्तिको परीक्षा गरिन्छ । त्यसमा यावत् धर्म र अधर्मका आश्रय जुन शरीर आदि प्रमेयहरू छन्, तिनीहरूको यथाक्रमले विचार भयो । ती सबै प्रवृत्तिरूप प्रमेयको नै परीक्षा हो, यस विषयमा कसैको पनि विमति देखिँदैन । त्यसैले प्रवृत्तिको सामान्यरूपले सङ्केत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रवृत्तिर्यथोक्ता ।।१।।**

"प्रवृत्तिर्वाग्बुद्धिशरीरारम्भः" यो सूत्रमा पूर्वमा जे जसरी प्रवृत्तिको स्वरूप बताइयो, त्यो नै प्रवृत्ति हो भनी बुझ्नुपर्दछ । त्यसकारण यहाँ विशेष प्रवृत्तिविषयक विचार आवश्यक छैन ।।१।।

**(मूलम्) प्रवृत्त्यनन्तरास्तार्हि दोषाः परीक्ष्यन्तामित्यतआह-**

त्यसो भए प्रवृत्तिपश्चात् प्रमेयसूत्रोपदिष्ट उद्देशक्रमानुसार प्राप्त जुन दोषहरू छन्, तिनीहरूको परीक्षा ग्रन्थकारद्वारा गरिन्छ । त्यसकारण दोषप्रतिपादक सूत्रको उपदेश गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तथा दोषाः ।।२।।**

जसरी प्रवृत्तिको स्वरूप माथि प्रतिपादन गरियो, त्यसमा विशेषमतभेद नभएकाले पृथग् विशेष विचारको औचित्य छैन भनी स्पष्ट गरियो, त्यस्तै प्रकारले "प्रवर्तनालक्षणा दोषाः" यस सूत्रमा दोषको स्वरूपको पनि विचार भइसकेको छ । त्यसमा वादी-प्रतिवादीको बीचमा तात्त्विक मतभेद नदेखिएकाले तद्विषयक विशेषविचारको आवश्यकता छैन ।।२।।

**(मूलम्) प्रवर्तनालक्षणा दोषा इत्युक्तम्, तथा चेमे मानेर्ष्यासूयाविचिकित्सामत्सरादयस्ते कस्मान्नोपसंख्यायन्त इत्यतआह-**

प्रवृत्ति नै स्वभाव भएका जुन हुन्छन्, तिनीहरूलाई दोष भनिन्छ भनी पहिलो बताइयो । त्यस्ता प्रवृत्तिमूलक मान ईर्ष्या, असूया, विचिकित्सा (संशय), मत्सर आदि जुन दोषहरू छन्, तिनीहरूको परिगणना ग्रन्थकारद्वारा किन गरिएन ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) तत्त्वैराश्यं रागद्वेषमोहार्थान्तरभावात् ।।३।।

राग, द्वेष र मोहका भेदले ती दोषहरूका तीन पक्षहरू छन् । यी दोषहरूमा नै उक्त सबै दोषहरू अन्तर्भूत हुन्छन् । त्यसकारण तिनीहरूको पृथक् विभागवचनको निर्देश गर्नुपर्ने आवश्यकता छैन ।।३।।

के उक्त परिगणित रागादि दोष भिन्न-भिन्न हुँदैनन् ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) न एकप्रत्यनीकभावात् ।।४।।

राग, द्वेष र मोह यी दोषहरू परस्परमा भिन्न-भिन्न हुन सक्तैनन् । किनकि एउटै पदार्थतत्त्वज्ञानबाट ती दोषहरू नष्ट हुन्छन् । यसरी तत्त्वज्ञान नाशक हुन्छ भने त्यसबाट नाश्य राग द्वेषादि दोषहरू हुन्छन् । अतः एकै तत्त्वबाट नाश्य रागादि भिन्न-भिन्न हुन सक्तैनन् ।।४।।

उक्त शङ्काको परिहार गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) व्यभिचारादहेतुः ।।५।।

एकप्रत्यनीकत्व यो हेतु- राग, द्वेषादि दोषहरूको जो एकत्व हो, त्यसको साधक हुन सक्तैन । किनकि एउटै आगोबाट नष्ट भएका पुस्तक, कपडा आदि एउटै हुँदैनन्, अर्थात्- अलगअलग हुन्छन् । त्यस्तै प्रकारले एउटै तत्त्वज्ञानबाट नष्ट हुने राग, द्वेष र मोह पनि अलग-अलग हुन्छन् । व्यभिचारदोष भएकोले एकप्रत्यनीकत्वहेतुबाट रागादि दोषहरूमा अभेदको सिद्धि हुन सक्तैन ।।५।।

(मूलम्) सति चार्थान्तरभावे-

उक्त किसिमले राग, द्वेष र मोह भिन्न-भिन्न हुन् भन्ने विषय सिद्ध भएपछि तिनीहरूको विशेषता बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) तेषां मोहः पापीयान् नामूढस्येतरोत्पत्तेः ।।६।।

ती राग, द्वेष र मोहमध्ये मोहनामक दोष अतिशय पापी हुन्छ अर्थात्- अत्यन्त प्रबल हुन्छ । किनकि मोहरहित पुरूषलाई राग, द्वेष हुँदैन । अर्थात्- निर्मोह पुरूषमा राग, द्वेष आदिको उत्पत्ति हुँदैन, त्यसकारण मोह नामक दोष अत्यन्त प्रबल हुन्छ ।।६।।

(मूलम्) प्राप्तस्तर्हि-

त्यसो भए उक्त निर्वचनबाट दोषहरूदेखि भिन्न स्वतन्त्रकारण भावपदार्थ हो भन्ने कुरो प्राप्त हुन्छ । सोको निरूपण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) निमित्तनैमित्तिकभावादर्थान्तरभावो दोषेभ्यः ।।७।।

सूत्रमा रहेको निमित्तनैमित्तिकभावको अर्थ- कार्यकारणभाव हुन्छ । यसरी पूर्वोक्त कथनको आधारमा मोह, राग र द्वेषका प्रति कारण हुन्छ । अतः मोह दोषको कारण भएकाले राग द्वेष आदि दोषहरूभन्दा भिन्न पदार्थ हुन्छ, अर्थात्-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



मोह, राग आदिको कारण हो, तर स्वयं दोषस्वरूप हुन सक्तैन भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ ? ।।७।।

उक्त प्रकारको कार्यकारणभाव भएकाले दोषहरूभन्दा पृथक् पदार्थ-मोह हुन सक्छ र ? भन्ने कसैले शङ्का गर्छन्, जसको समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गनुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न दोषलक्षणावरोधान्मोहस्य ।।८।।**

मोह दोषहरूभन्दा पृथक्-पदार्थ हुन सक्तैन । प्रवृत्तिको कारण, जो दोषको स्वरूप हो त्यो मोहमा भएकाले त्यस्तो मोह दोषलक्षणाक्रान्त छ । त्यसकारण मोह दोषपदार्थ होइन भन्नु युक्तिसम्मत देखिँदैन ।।८।।

अब मोह दोषको कारण भए तापनि त्यसमा दोषत्वको उपपत्ति देखाउँन सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेश्च तुल्यजातीयानामप्रतिषेधः ।।९।।**

मोहमा दोषत्वको निषेध गर्नु युक्तियुक्त देखिँदैन । किनकि समानजातीय पदार्थहरूमा नै निमित्तनैमित्तिकभाव देखिन्छ, अर्थात्- कार्यकारणभाव सम्भव हुन्छ । त्यसकारण राग आदि दोषको कारण मोह भए तापनि त्यसमा दोषत्वको प्रतिषेध गर्नु युक्तिसङ्गत हुँदैन ।।९।।

*इति नवभिः सूत्रैः प्रवृत्तिदोषयोः परीक्षाप्रकरणम् ।*

*यसरी नौ सूत्रहरूबाट प्रवृत्ति र दोषको विचारविषयक प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) दोषानन्तरं प्रेत्यभावः तस्यासिद्धिः आत्मनो नित्यत्वात् न खलु नित्यं किञ्चिज्जायते म्रियते वा इति, जन्ममरणयोर्नित्यत्वदात्मनोऽनुपपत्तिः, उभयञ्च प्रेत्यभाव इति । तत्रायं सिद्धानुवादः-**

दोषको निरूपणपश्चात् अब क्रमप्राप्त प्रेत्यभावको विचार प्रारम्भ गरिन्छ । त्यसमा प्रेत्यभावको सिद्धि हुन सक्तैन, आत्मा नित्य भएकाले कुनै पनि नित्यपदार्थ न जन्मन्छ न मर्दछ । त्यसकारण नित्य आत्मामा जन्म र मरणको सिद्धि हुन सक्तैन । प्रेत्यभाव भनेको नै जन्ममरणोभयात्मक हुन्छ ।

पूर्वपक्षीको आशयलाई स्पष्ट गरेपश्चात् त्यसको खण्डन गर्न सिद्धान्ती यो जो सिद्ध अनुवाद हो त्यसलाई बताउँन अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) आत्मनित्यत्वे प्रेत्यभावसिद्धिः ।।१०।।**

माथि बताइएका युक्तिहरूबाट आत्मामा नित्यत्वको सिद्धि भइसकेको छ । त्यस्तो स्थितिमा जन्म-मरणात्मक प्रेत्यभावको पनि सिद्धि हुन्छ । किनकि पूर्वशरीरलाई त्यागेर अर्को शरीरको ग्रहण नै प्रेत्याभाव हो, जो आत्मा नित्य भएमा मात्र सम्भव छ, अन्यथा छैन । त्यसकारण प्रेत्यभावको सिद्धिका लागि आत्मा नित्य हुन्छ भनी स्वीकार गर्नु सर्वथा आवश्यक छ ।।१०।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(मूलम्) कथमुत्पत्तिरिति ? चेत्-

कसरी शरीरको उत्पत्ति हुन्छ ? भन्ने यस्तो शङ्का कसैले गर्छ भने त्यसको समाधान बताउँन महर्षि गौतम अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) व्यक्ताद् व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात् ।।११।।

कारणस्वरूप व्यक्त भूतपदार्थबाट व्यक्त शरीरहरूको उत्पत्ति हुन्छ । किनकि व्यक्त पदार्थबाट व्यक्तपदार्थ उत्पन्न हुन्छ भन्ने यो विषय प्रत्यक्षप्रमाणसिद्ध छ । जस्तो- व्यक्त माटोबाट व्यक्त घटको उत्पत्ति हुन्छ, त्यस्तै- शुक्रशोणित आदि व्यक्त तत्त्वबाट शरीरको उत्पत्ति हुन्छ ।।११।।

उक्त कथनको खण्डन गर्दै पूर्वपक्षीको मत प्रस्तुत गर्न सूत्रकार यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ ।

(सूत्रम्) न घटाद् घटानिष्पत्तेः ।।१२।।

व्यक्तपदार्थबाट व्यक्तपदार्थको उत्पत्ति हुन सक्तैन, किनकि व्यक्त घटबाट अर्को घट उत्पन्न हुँदैन । यदि व्यक्तबाट व्यक्त उत्पन्न हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने व्यक्त-घट आदिबाट पनि घटान्तरको उत्पत्ति हुने आपत्ति हुन्छ । त्यसैले व्यक्तबाट व्यक्तको उत्पत्ति हुन सक्तैन ।।१२।।

उक्त शङ्काको समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेरप्रतिषेधः ।।१३।।

व्यक्तपदार्थबाट व्यक्त पदार्थको जो उत्पत्तिव्यवस्था हो, त्यसको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त छैन । किनकि व्यक्त कपालद्वयबाट व्यक्त घटको उत्पत्ति देखिन्छ, जसको अपलाप गर्न मिल्दैन ।।१३।।

*इति चतुर्भिःसूत्रैः प्रेत्यभावपरीक्षाप्रकरणम् ।*

*यसरी चार सूत्रहरूबाट प्रेत्यभावविषयक विचार निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

(मूलम्) अतः परं प्रावादुकानां दृष्टयः प्रदर्श्यन्ते-

यसपछि ग्रन्थकारद्वारा भिन्न मतावलम्बीहरूका दृष्टिहरू देखाइन्छन् । त्यसमा बौद्धमतानुसार कार्यकारणभाव प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) अभावाद् भावोत्पत्तिः नानुपमृद्य प्रादुर्भावात् ।।१४।।

कारणको अभावबाट भावात्मक कार्यको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने यस्तो कार्यकारणभाववादी बौद्धहरूको मत छ । किनकि बीजको नाशपश्चात् अङ्कुरको उत्पत्ति हुन्छ । अर्थात्- बीजको उपमर्दन विना अङ्कुरको प्रादुर्भाव हुन सक्तैन । कार्यको अव्यवहित पूर्वमा कारण हुनु सर्वथा आवश्यक हुन्छ, त्यसैले अङ्कुर आदि कार्य हुनुभन्दा पूर्व बीजको नाश हुनुपर्दछ, त्यो भनेको अभाव हो । अतः



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अङ्कुरोत्पत्तिका प्रति बीजनाश कारण हुन्छ । यसरी बीज आदिको अभाव अङ्कुर आदि कार्यका प्रति कारण हुन्छ भन्ने बौद्धहरूको तर्क छ ।।१४।।

उक्त विचारको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न्याघातादप्रयोगः ।।१५।।**

**"न अनुपमृद्य प्रादुर्भावात्"** अर्थात्- बीज आदिको विनाश विना अङ्कुर आदिको उत्पत्ति हुन सक्तैन भन्ने जो प्रयोग गरियो, विरूद्ध भएकाले त्यो हुन सक्तैन । अर्थात्- उपमर्दक जो अङ्कुर छ त्यो बीजभन्दा पूर्वमा रहदैन । त्यसकारण बीज आदिको उपमर्दक अङ्कुर हुँदैन । यसरी बीजको नाशपश्चात् उत्पन्न अङ्कुरको उपमर्दक बीज नहुने कुरो स्पष्टै छ । एतावता बीजनाशपश्चात् अङ्कुरको जो उत्पत्ति हो, त्यसको कर्ता बीजको उपमर्द कदापि बन्न सक्तैन । अतः उक्त प्रयोग अयुक्त छ ।।१५।।

पूर्वदोषको परिहार गर्न पूर्वपक्षीको आशयलाई बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अतीतानागतयोः कारकशब्दप्रयोगः ।।१६।।**

उक्त प्रकारले ब्याघातदोष हुन सक्तैन । किनकि अतीत र भविष्यत्कालिक पदार्थमा पनि कर्ता कर्म आदि कारकशब्दहरूको प्रयोग सम्भव भएकाले । जस्तै- पुत्र उत्पन्न नभए तापनि पिताले यो कार्य मेरो छोराले पूरा गर्नेछ भनी प्रयोग गरेको पाइन्छ, त्यस्तै प्रकारले उत्पन्न नभएको अङ्कुरमा पनि बीज आदिको उपमर्दकत्व सम्भव छ । त्यसकारण उक्त स्थलमा ब्याघात दोषको प्रसङ्ग देखिँदैन ।।१६।।

पूर्वनिर्दिष्ट पूर्वपक्षीको जो मत छ, त्यसको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न विनष्टेभ्योऽनिष्पत्तेः ।।१७।।**

अभाव पदार्थबाट भाव पदार्थको उत्पत्ति हुन सक्तैन, किनकि विनष्ट बीज आदि कारणहरूबाट अङ्कुर आदि कार्यको उत्पत्ति सम्भव हुँदैन । यसमा स्मरणीय के छ भने विद्यमान कारणहरू नै कार्यलाई उत्पन्न गर्न समर्थ हुन्छन्, न कि विनष्ट कारणहरू । त्यसकारण अभावबाट भाव कार्यको उत्पत्ति सम्भव छैन । किन्तु भावपदार्थबाट नै कार्यको उत्पत्ति हुन्छ ।।१७।।

अब बीजको नाशपश्चात् भावपदार्थबाट भावकार्यको उत्पत्ति कसरी सम्भव छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्न महर्षि गौतम अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) क्रमनिर्देशादप्रतिषेधः ।।१८।।**

पूर्वोक्त प्रकारले भावपदार्थबाट भावको जो उत्पत्ति हो, त्यसको प्रतिषेध गर्नु युक्तियुक्त छैन । किनकि कार्य-कारण-भावमा जो पूर्वापरक्रम छ, त्यसको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi


स्पष्ट निर्देशात्मक व्यवस्था देखिएकाले । जस्तै- प्रत्येक बीजमा दुई दलहरू हुन्छन् । बी• दुईको संयोग नै पूर्वावस्था हो, त्यसबाट उत्पन्न अङ्कुर उत्तरावस्था हुन्छ, यसरी पौर्वापर्यक्रम सम्भव भएकाले भावपदार्थबाट भावपदार्थको उत्पत्तिमा कुनै बाधा देखिँदैन । त्यसकारण प्रकृतमा उपमर्दको अर्थ पनि दुई दलको संयोगविशेष नै हो न कि नाश । त्यसकारण भावपदार्थद्वयको कार्यकारणभाव उपपन्न हुन्छ भने भाव र अभाव पदार्थको कार्य-कारणभावमा उपपत्ति देखिँदैन । अतः त्यसको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त छैन ।।१८।।

*इति पञ्चभिः सूत्रैः शून्यतोपादाननिराकरणप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार पाँच सूत्रहरूबाट शून्यताकारणवादीहरूको मत खण्डन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

अब केही अन्य ईश्वर-कारणवादीको मत प्रतिपादन गर्न महर्षि गौतम अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माऽफल्यदर्शनात् ।।१९।।**

कार्यमात्रका प्रति ईश्वर कारण हुन्छ । किनभने लोकमा पुरूषले गरेका कर्महरूको निष्फलता देखिएको छ । यसरी कुनै न कुनै सहकारी कारण अवश्यमेव स्वीकार गर्नुपर्दछ, त्यो भनेको सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, जगत्कार्यको निमित्तकारण ईश्वर नै हो ।।१९।।

उक्त प्रकारले जगत्का प्रति ईश्वरलाई कारण स्वीकार गर्ने जो कथन हो, त्यसको खण्डन गर्न पूर्व पक्षको रूपमा यो सूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) न पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः ।।२०।।**

ईश्वर कारण हुँदैन, किनकि पुरूषका कर्महरू हुँदैनन् भनी स्वीकार गर्ने हो भने फलको निष्पत्ति हुन सक्तैन । यदि ईश्वरलाई कारण मान्ने हो भने ईश्वर नित्य भएकाले पुरूषका कर्महरू नभए तापनि फलको प्राप्ति भइराखोस्, तर यस्तो स्थिति कदापि देखिँदैन । त्यसकारण ईश्वर कारण हुन सक्तैन ।।२०।।

उक्त विचारको निराकरण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तत्कारितत्त्वादहेतुः ।।२१।।**

सूत्रस्थ तत्पदले पुरूषको ग्रहण हुन्छ, अनि सूत्रार्थ हुन्छ- **पुरूषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः** अर्थात्- पुरूषकर्मको अभावमा फलको निष्पत्ति नहुने भएकाले भन्ने पूर्वनिर्दिष्ट जो हेतु हो, त्यो युक्तियुक्त छैन । किनकि पुरूषद्वारा अनुष्ठित कर्मको जो फल त्यसको प्राप्ति पनि ईश्वरबाट नै हुने भएकोले, अर्थात्- ईश्वरद्वारा सम्पादित हुने भएकाले । यसरी जगत्को उत्पत्तिमा पुरूषानुष्ठित कर्म निमित्त मात्र हुँदाहुँदै पनि त्यसको कर्ता पुरूष हुन सक्तैन ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



स्वतन्त्र भएकाले जगत्का स्वामी ईश्वर सबै गर्न समर्थ हुन्छ । त्यसकारण सर्वशक्तिमान्, नित्य इच्छावान्, नित्यज्ञानवान् ईश्वर पनि जगत्का निमित्तकारण हुन्छ भनी स्वीकार गरिन्छ । एतावता कर्मजन्यफलको निष्पत्तिमा ईश्वरमात्र कारण नभए तापनि फलको सम्पादक ईश्वर नै हुन्छ । जब ईश्वरले पुरूषद्वारा गरेको कर्म-फलको निष्पत्ति गर्दैन भने पुरूषको कर्म निष्फल हुन्छ । यसरी कर्मजन्य फलको प्राप्तिमा ईश्वर पनि कारण हुन्छ न कि ईश्वरमात्र ।।२१।।

*इति त्रिभिः सूत्रैरीश्वरमात्रकारणतानिराकरणप्रकरणम् ।*

*यसरी तीन सूत्रहरूबाट ईश्वरमात्रमा कर्मजन्य फलको कारणताको खण्डन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अपर इदानीमाह-**

अब अन्य निष्कारणतावादीको मत निरूपण गरी निराकरण गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।।२२।।**

निमित्तकारण विना नै कार्योत्पत्ति हुन्छ, त्यो कसरी त ? भन्ने जिज्ञासाको उत्तर दिँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ- जसरी काँडा आदिमा जो तीक्ष्णता आदि कार्य त्यो विना निमित्तकारण नै हुन्छ, त्यस्तै निमित्तकारणविना नै शरीरादि कार्य उत्पन्न हुन्छ ।।२२।।

उक्त स्वभाववादीको मतको निराकरण गर्न अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै महर्षि भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनिमित्तनिमित्तत्वाद् नाऽनिमित्ततः ।।२३।।**

निमित्त कारणविना कार्यको उत्पत्ति हुन सक्तैन । माथि बताइएको जो अनिमित्त छ, त्यो नै कार्यको निमित्त कारण हुन्छ । त्यसकारण भाव कार्यको उत्पत्ति निर्निमित्तक हुन सक्तैन ।

अब वास्तविक समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) निमित्ताऽनिमित्तयोरर्थान्तरभावाद्प्रतिषेधः ।।२४।।**

निमित्त र अनिमित्त यी दुवैमा पदार्थान्तरत्व भएकाले अर्थात्- ती दुईमा परस्पर भिन्नता भएकाले अनिमित्तकारणमा निमित्तत्व सम्भव छैन । यसरी पूर्वसूत्रमा अनिमित्तमा निमित्तत्व छ भनी जो बताइयो त्यो उपयुक्त देखिँदैन । त्यसकारण कार्योत्पत्ति निर्निमित्तक सिद्ध हुन्छ । फलतः ईश्वर आदिमा पनि कारणत्व सिद्ध हुन सक्तैन भन्ने यस्तो निष्कारणतावादीहरू स्वीकार गर्छन् । यस प्रकारको आकस्मिकवादी चार्वाकको जो मत हो, त्यसको समीक्षा गर्दै **अकर्मनिमित्तः शरीरादिसर्गः** अर्थात्- प्राणीहरूको कर्मविना नै शरीर आदिको सृष्टि हुन्छ भन्ने कथनको प्रतिपादन गरी ग्रन्थकारले पूर्वग्रन्थमा नै त्यसको सयुक्ति



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi


निराकरण गरिसक्नुभएको छ । यसरी आकस्मिकत्ववाद पहिले नै युक्तिपूर्वक निराकृत भइसको कुरो स्पष्ट छ । अतः पुनः त्यसको यहाँ खण्डन गर्न सूत्रकारले आवश्यक सम्झनु भएन र त्यसको यहाँ स्वतन्त्रतया खण्डन गर्ने प्रयत्न पनि गर्नुभएन भन्ने विषय सूचित हुन्छ । जसको तृतीय अध्यायको अन्तिम प्रकरणमा सविस्तार विचार गरिएको छ ।।२४।।

*इति त्रिभिः सूत्रैराकस्मिकत्वनिराकरणप्रकरणम् ।*

*यसरी तीन सूत्रहरूबाट आकस्मिकत्वको खण्डन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(भाष्यम्) अन्ये तु मन्यन्ते-**

जुन अन्य दार्शनिकहरू सकल पदार्थलाई अनित्य मान्दछन्, तिनीहरूको मत विचार गर्न सूत्रकार अग्रिमसूत्र उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सर्वमनित्यमुत्पत्तिविनाशधर्मकत्वात् ।।२५।।**

जगत्का सकलपदार्थ उत्पत्ति र विनाश धर्मले युक्त छन्, त्यसकारण त्यस्ता भावपदार्थहरू अनित्य हुन्छन् । किनकि उत्पत्ति र विनाशले रहित कुनै पनि भावपदार्थहरू देखिँदैनन् । अतः सबै भावपदार्थ अनित्य छन् । यसरी उत्पत्ति-विनाशधर्मकत्व-हेतुबाट सकलभावपदार्थमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ ।।२५।।

उक्त पूर्वपक्षीद्वारा प्रदर्शित युक्तिको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अनित्यतानित्यत्वात् ।।२६।।**

सबै पदार्थहरू अनित्य हुन सक्तैनन् । किनकि सर्वानुभवगम्य जो अनित्यता हो, त्यो नित्य हुन्छ ।।२६।।

उक्त पूर्वपक्षको जो शङ्का हो, त्यसको समाधान गर्न यो सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) तदनित्यत्वमग्नेर्दाह्यं विनाश्याऽनुविनाशवत् ।।२७।।**

सूत्रमा रहेको तत्पदले अनित्यताको ग्रहण हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- जसरी विनाशयोग्य काष्ठ आदिलाई आगाले जलाउँछ र जलाइसकेपछि पुनः जलाउने आगाको पनि नाश हुन्छ, अनि जलेको वस्तु फेरि अस्तित्त्वमा आउन सक्तैन । त्यस्तै अनित्यताले पनि सबैलाई नाश गर्दै आफू पनि नष्ट हुन्छ । यसरी कुनै पनि पदार्थ नित्य हुन सक्तैनन् ।।२७।।

अब उक्त सर्व अनित्यत्ववादको खण्डन गर्न सिद्धान्ती नित्य-अनित्य दुवैको व्यवस्थापन गर्दै अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नित्यस्य अप्रत्याख्यानं यथोपलब्धिव्यवस्थानात् ।।२८।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पूर्वोक्त प्रकारले नित्य पदार्थको प्रत्याख्यान गर्नु, अर्थात्- निषेध गर्नु युक्तिसम्मत देखिदैन किनकि पदार्थको उपलब्धिको आधारमा नित्य र अनित्यको व्यवस्था भएको हुन्छ । जुन पदार्थको उत्पत्ति र विनाश हुन्छ, ती पदार्थहरू अनित्य हुन्छन् । *जस्तै*- घट-पट आदि । जुन पदार्थको उत्पत्ति र विनाश हुँदैन, ती नित्य हुन्छन्, जस्तै- आत्मा, काल, दिशा आदि । यसप्रकार प्रमाणसिद्ध नित्यपदार्थहरू छन् त्यसकारण त्यसको निषेध गर्न सकिदैन । अतः उपर्युक्त युक्तिद्वारा सकलपदार्थहरूमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन ।।२८।।

*इति चतुर्भिः सूत्रैः सर्वानित्यत्वानिराकरणप्रकरणम् ।*

*यसरी चार सूत्रहरूबाट सर्वपदार्थमा अनित्यत्वको निराकरण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अयमन्य एकान्तः ।**

अन्य सबै एकरूप छ, जो नित्य हुन्छ । यसरी सर्व अनित्यवादको खण्डनपश्चात् क्रमप्राप्त सर्व नित्यत्ववादको उपस्थापन गरी खण्डन गर्न यो सूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) सर्व नित्यं पञ्चभूतनित्यत्वात् ।।२९।।**

यहाँ पञ्चभूतनित्यत्वहेतुद्वारा सर्वात्मकु पक्षमा नित्यत्वको सिद्धि गरिन्छ । यसरी सूत्रार्थ निष्पन्न हुन्छ- सबै गाई घडा आदि पदार्थहरू नित्य हुन्छन्, किनकि पाँच पृथिवी जल आदि भूत द्रव्यहरू नित्य भएकाले, अर्थात्- पाँच भूत पृथिवी आदि द्रव्यहरू नित्य छन्, त्यस्ता द्रव्यहरूबाट उत्पन्न विकारस्वरूप सबै गाई, घडा आदि पदार्थहरू पनि नित्य हुन्छन् भन्ने सर्वपदार्थनित्यत्ववादीहरूको मत छ ।।२९।।

उक्त कथनको खण्डन गर्न अग्रिमसूत्रको उपस्थापन गरिन्छ-

**(सूत्रम्) न उत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ।।३०।।**

उक्त हेतुद्वारा सबै पदार्थमा नित्यत्व सिद्ध हुन सक्तैन । किनकि गाई, भैंसी, गाग्रो आदि पदार्थहरूको जो उत्पत्ति र विनाश हो, त्यसको कारणको उपलब्धि भएकाले, अर्थात्- जगत्मा उत्पन्न पदार्थहरूको उत्पत्ति र विनाशका कारणहरू प्रत्यक्षसिद्ध छन्, जो उत्पन्न हुन्छ त्यो नष्ट पनि । त्यस्तो वस्तु नित्य हुन सक्तैन । अतः सबै पदार्थ नित्य हुँदैनन् ।।३०।।

अब माथि पूर्वक्षीद्वारा प्रस्तुत युक्तिमा दोष देखाउन यो सूत्रको अवतरण हुन्छ-

**(सूत्रम्) तल्लक्षणावरोधादप्रतिषेधः ।।३१।।**

सकलपदार्थमा नित्यत्वको जो प्रतिषेध गरियो, त्यो युक्तियुक्त छैन । किनभने भूतद्रव्यको लक्षणले युक्त सकलपदार्थहरू छन्, अर्थात्- विशेषगुणले



Javatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



विशिष्ट भूतद्रव्यहरू हुन्छन् । त्यस्तो लक्षण सकलपदार्थमा घट्छ । यसरी भूतद्रव्यको लक्षणले आक्रान्त सकल पदार्थहरू भएकाले आदि भूतद्रव्यहरू नित्य हुन्छन् भने त्यसका विकारस्वरूप घट आदि सकलपदार्थहरू पनि नित्य नै हुन्छन् । त्यसकारण सर्वपदार्थमा नित्यत्वको प्रतिषेध गर्नु उचित छैन ।।३१।।

अब उक्त विचारको निराकरण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ ।

**(सूत्रम्) न उत्पत्तितत्कारणोपलब्धेः ।।३२।।**

पूर्वोक्त युक्तिद्वारा सबै पदार्थमा नित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन, किनकि गाई गाग्रा आदि पदार्थको उत्पति र त्यसको कारण पनि प्रत्यक्षसिद्ध छ । अर्थात्- प्रत्यक्षतः घट आदिको उत्पत्ति र त्यसको कारण थाहा हुन्छ । जसको उत्पत्ति र नाश हुन्छ, त्यो कदापि नित्य हुन सक्तैन । त्यसकारण सबै पदार्थहरू नित्य हुन सक्तैनन् ।।३२।।

**(मूलम्) अवस्थितस्योपादानस्य धर्ममात्रं निवर्तते, धर्ममात्रमुपजायते, स खलूत्पत्तिविनाशयोर्विषयः । यच्चोपजायते तत्प्रागप्युपजननादस्ति, यच्च निवर्तते तन्निवृत्तमप्यस्तीति, एवं च सर्वस्य नित्यत्वमिति-**

योभन्दा पूर्वमा ग्रन्थकारले साङ्ख्यमतको निराकरण गर्नुभयो । अब स्वयंभूको मत खण्डन गर्न भूमिका प्रस्तुत गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- अवस्थित नित्यपदार्थको जो समवायिकारण हो, त्यो धर्मी हुन्छ । त्यसको धर्ममात्र निवृत्त र उत्पन्न हुन्छ । अर्थात्- धर्मीको नाश हुँदैन, अपि तु धर्मको मात्र नाश र उत्पत्ति हुन्छ । यो नै उत्पत्ति र विनाशको विषय हो । जो चाहिँ उत्पन्न हुन्छ, त्यो उत्पत्तिभन्दा पूर्वावस्थामा पनि छ जसको निवृत्ति हुन्छ, त्यो निवृत्त भए तापनि रहन्छ । यसप्रकार सबै पदार्थमा नित्यत्वको सिद्धि हुन्छ ।

यस प्रकारको नित्यत्ववादीको जो मत हो, त्यसको निराकरण गर्न महर्षि गौतम यो सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न व्यवस्थानुपपत्तेः ।।३३।।**

उक्त प्रकारले सबै पदार्थहरू नित्य हुन सक्तैनन् । किनकि उत्पत्ति र विनाशको जो व्यवस्था छ, त्यसको उपपत्ति हुँदैन । यसमा यदि पदार्थको उत्पत्ति र विनाशको कारणको ज्ञान भ्रमात्मक हुन्छ भन्ने हो भने भ्रम र प्रमाको जो अनुभवसिद्ध व्यवस्था छ, त्यसको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसकारण सकलपदार्थमा नित्यत्वको सिद्धि गर्ने आधार देखिँदैन । अतः सर्व पदार्थमा नित्यत्व सिद्ध हुन सक्तैन । एतावता उक्त कथन अयुक्त छ ।।३३।।

*इति पञ्चभिःसूत्रैः सर्वनित्यतानिराकरणप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार पाँच सूत्रहरूबाट सर्वपदार्थनित्यत्ववादीको जो मत हो, त्यसको निराकरण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(मूलम्) अथमन्य एकान्त :-**

अब अन्य जे—जो बौद्ध सिद्धान्त छ, त्यसको निरूपण गेर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ ।

**(सूत्रम्) सर्व पृथग्भावलक्षणपृथक्त्वात् ।।३४।।**

सबै घट, पट, गाई आदि पदार्थहरू नाना हुन्छन् किनकि पदार्थमात्रलाई बौद्धहरू अवयवसमुदायस्वरूप मान्दछन् । अर्थात्- बौद्ध मतानुयायीहरू स्वतन्त्र अवयवी पदार्थलाई स्वीकार गर्दैनन् । त्यसकारण बौद्ध मतलाई सिद्ध गर्न तत्साधक हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ- पदार्थका अवयवहरू एक आपसमा भिन्न-भिन्न भएकाले गाई, घट आदिका अवयव समुदाय नै पदार्थ हुन्छ । यसरी भावपदार्थका अवयवगत पृथक्त्वहेतुद्वारा सर्वपदार्थात्मक पक्षमा पृथक्त्वको सिद्धि गरिन्छ, यो नै अवयवसमुदायवादी बौद्धहरूको मत हो ।।३४।।

उक्त मतको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अनेकलक्षणैरेकभावनिष्पत्तेः ।।३५।।**

एक अवयवी पदार्थको निषेध गर्नु उचित हुँदैन, अनेक अवयवहरूबाट एक अवयवी घट आदि भावपदार्थको उत्पत्ति भएकाले । अर्थात्- अनेक अवयवहरूबाट अवयवी पदार्थको निष्पत्ति हुन्छ । त्यसकारण अवयवहरूदेखि पृथक् अवयवी स्वीकार गर्नुपर्दछ ।।३५।।

**(मूलम्) अथापि**

अरू पनि अवयव अतिरिक्त एक अवयवी पदार्थ सिद्ध गर्ने हेतु बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) लक्षणव्यवस्थानादेवाप्रतिषेधः ।।३६।।**

लक्षणहरूको व्यवस्था भएकाले स्वतन्त्र अवयवीको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त छैन । अर्थात्- 'जुन गाग्रोलाई मैले देखें त्यसैलाई म स्पर्श गर्छु' यस प्रकारको जो एकवचनान्त प्रयोग छ, त्यो अवयवदेखि भिन्न एक अवयवी हुन्छ भन्ने विषयलाई पुष्टि गर्ने आधार हुन्छ । किनभने घट यस्तो एकवचनान्त शब्द एक अवयवीपदार्थको वाचक हो भन्ने विषय प्रसिद्ध छ । त्यस्तै- घटका नाना कपाल आदि अवयवहरू छन्, त्यस्ता नाना अवयवहरूबाट निरूपित अवयवी नै हुन्छ, यस्तो लक्षणको व्यवस्था भएको कारणले अवयवहरूदेखि भिन्न स्वतन्त्र अवयवी सिद्ध हुन्छ । एवं क्रमले वाचक शब्दहरूको व्यवस्था सम्भव भएको कारण अवयवी पदार्थ स्वीकार गर्नु सर्वथा आवश्यक छ ।।३६।।

*इति त्रिभिः सूत्रैः सर्वनानात्वनिराकरणप्रकरणम् ।*

*यसप्रकारका तीन सूत्रहरूबाट सर्वनानात्ववादीको जो मत हो, त्यसको निराकरण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam. Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(मूलम्) अयमपर एकान्तः-

अब शून्यतावादीहरूको विचार प्रस्तुत गरी खण्डन गर्न यो अर्को शून्यतावाद छ भन्दै भाष्यको अवतरणका साथ सूत्रकार त्यसको स्वरूप प्रतिपादक सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) सर्वमभावो भावेष्वितरेतराभावसिद्धेः ।।३७।।

सर्वशून्यवादी बौद्धहरू सबै पदार्थहरू अभावरूप हुन्छन् भनी स्वीकार गर्छन् । त्यसैले सूत्रमा भनिएको छ- सबै पदार्थहरू अभावस्वरूप हुन्छन्, अर्थात्- शून्य हुन्छन् । किनकि प्रत्येक भाव घट, पटादि पदार्थहरूको "घटो न पटः" अर्थात्- घट पट होइन भन्ने यस्तो प्रतीतिबाट नै सिद्धि हुन्छ । यस प्रकारको इतरेतरको अभाव नै संसारका घट-पट आदि पदार्थ हुन् । त्यसैले भावपदार्थहरूमा एक अर्काको अभावको प्रतीति हुन्छ, जसले गर्दा संसारका सबै पदार्थहरू अभावात्मक हुन्छन् ।।३७।।

(मूलम्) सूत्रेण चाभिसम्बन्धः-

सबै पदार्थहरू अभावात्मक हुन्छन् भन्ने यो शून्यवादीको कथन युक्तियुक्त छैन । त्यसैले यहाँ पूर्वसूत्रका साथ शून्यतावादको खण्डनको सम्बन्ध प्रस्तुत गर्दै अग्रिम सूत्रको अवतरण गरिन्छ ।

(सूत्रम्) न स्वभावसिद्धेर्भावानाम् ।।३८।।

सबै भावपदार्थ अभावस्वरूप हुन सक्तैन । किनकि भावपदार्थ जुन घट-पट आदि छन्, तिनीहरूको स्वरूप विद्यमान भएकाले जुन पदार्थको स्वरूप सिद्ध छ, त्यसको अभाव हुँदैन, जसको स्वरूप छैन, त्यसको अभाव हुन्छ । जस्तै- आकाशमा पुष्प हुँदैन, खरायोको सिङ् हुँदैन, त्यसैले त्यसको स्वरूप पनि सम्भव छैन । त्यस्तै- अन्य गाई,घट आदि पदार्थहरूको स्थिति छैन, अर्थात्- तिनीहरूको स्वरूप सर्वथा प्रत्यक्षसिद्ध छ । त्यसकारण त्यस्ता पदार्थहरूलाई अभावस्वरूप मान्नु उपयुक्त हुँदैन ।।३८।।

अब शून्यवादी सिद्धान्तीद्वारा निर्दिष्ट हेतुमा दोष देखाउँन अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गरिन्छ ।

(सूत्रम्) न स्वभावसिद्धिरापेक्षिकत्वात् ।।३९।।

भावपदार्थहरूको सिद्धि स्वभावैले हुन सक्तैन किनकि भावपदार्थहरू सापेक्ष हुन्छन् । जुन पदार्थहरू सापेक्ष हुन्छन्, ती भावात्मक हुन सक्तैनन् अपि तु अभावात्मक नै हुन्छन् । जस्तै- ह्रस्वको अपेक्षा दीर्घलाई हुन्छ भने दीर्घको अपेक्षा ह्रस्वलाई । त्यस्तै प्रकारले घट आदिको भेदको अपेक्षा पट आदिमा हुन्छ भने पट आदिको भेदको घट आदिमा । त्यसैले कुनै पनि भावपदार्थहरूको स्वरूप स्वभावतः सिद्ध हुन सक्तैन । अत एव सबै पदार्थहरू आपेक्षिक भएकाले अभावस्वरूप नै हुन्छन् ।।३९।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उक्त कथनको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) व्याहतत्त्वादयुक्तम् ।।४०।।**

घट-पट आदि भाव-पदार्थहरू तुच्छ हुन्छन् भन्ने जो शून्यवादीको कथन हो, त्यो युक्तिसङ्गत छैन । किनकि त्यसलाई सिद्ध गर्ने पूर्वसूत्रमा निर्दिष्ट आपेक्षिकत्व-हेतु असिद्ध छ । जस्तै- ह्रस्वले दीर्घको अपेक्षा गर्छभने दीर्घले ह्रस्वको । यसरी परस्पर सापेक्ष भएकाले न ह्रस्वको सिद्धि हुन्छ न दीर्घको नै । एतावता अन्योन्याश्रय दोषले युक्त जो आपेक्षिकत्व हेतु हो, त्यो सकल पदार्थमा तुच्छत्वको साधक हुन सक्तैन । अत एव सबै पदार्थहरू अभावस्वरूप हुन सक्तैनन् ।।४०।।

**इति चतुर्भिः सूत्रैः सर्वशून्ययतानिराकरणप्रकरणम् ।**

*यस प्रकारका चार सूत्रहरूबाट सर्वशून्यतावादीको जो मत छ, त्यसको खण्डन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अथेमे संख्यैकान्ताः सर्वमेकं सदविशेषात् । सर्व द्वेधा नित्यानित्यभेदात् । सर्व त्रेधा ज्ञाता, ज्ञानम् ज्ञेयमिति । सर्व चतुर्धा प्रमाता, प्रमाणम्, प्रमेयं प्रमितिरिति । एवं यथासम्भवमन्येऽपीति । तत्र परीक्षा-**

अब निश्चित संख्याका आधारमा सिद्धान्त स्थापनावादीहरूका जुन मतहरू देखिन्छन्, तिनीहरूको विचार गर्न यी संख्यैकान्तवादहरू ग्रन्थकारद्वारा प्रस्तुत गरिन्छन् । त्यसमा संख्यैकान्त भनेको स्वीकृत तत्त्वहरूको संख्या जसमा निश्चित छ त्यसैलाई प्रतिपादन गर्ने दर्शनहरूलाई संख्यैकान्त भनिन्छ । जसमा एक ब्रह्मतत्त्ववादी वेदान्तीहरू छन्, जसले ब्रह्मसत्तालाई मात्र स्वीकार गरेका छन्, जसलाई निर्विशेष ब्रह्मवाद वा अद्वैतवाद पनि भनिन्छ, अनि सत्स्वरूप ब्रह्मतत्त्व सबै हो भन्ने यस सिद्धान्तको निष्कर्ष हो । त्यस्तै- केही द्वैतवादी वेदान्तीहरू नित्य र अनित्य गरी दुई प्रकारका तत्त्वहरू हुन्छन् भनी स्वीकार गर्छन् । अन्य केही दार्शनिकहरू ज्ञाता, ज्ञान र ज्ञेयका भेदले तीन तत्त्वहरू छन् भनी प्रतिपादन गर्छन् । तत्त्वचतुष्टयवादी केही दार्शनिकहरू प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय र प्रमिति यी चार तत्त्वहरू हुन्छन् भनी आफ्नो दार्शनिक सिद्धान्तको स्थापना गर्छन् । यस्तै प्रकारले यथासम्भव पञ्चस्कन्धवादी अरू पनि निश्चित संख्याको आधारमा तत्त्वप्रतिपादक दार्शनिक सिद्धान्तहरू छन् । त्यसमा ती सिद्धान्तहरूको सामान्य परीक्षा आवश्यक छ । किनकि ती सबै न्यायसिद्धान्त विरुद्ध छन् । त्यसैले उक्त सिद्धान्तको विचार गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सङ्ख्यैकान्ताऽसिद्धिः कारणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ।।४१।।**

उक्त संख्यैकान्त-वादहरूको सिद्धि हुन सक्तैन, कारणको अनुपपत्ति र उपपत्ति भएकाले । भन्नुको तात्पर्य- स्वीकृत ब्रह्मतत्त्वदेखि अतिरिक्त तत्साधक



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रमाणको असिद्धि छ, त्यसकारण त्यसको स्वीकार सम्भव नभएकाले र स्वीकृत पदार्थ अतिरिक्ततत्त्वलाई स्वीकार गर्दा तत्त्वको सङ्ख्यामा वृद्धि हुने हुँदा स्वीकृत संख्याको नियम भङ्ग हुने भएकाले सङ्ख्यैकान्तवादहरूको सिद्धि सम्भव देखिँदैन ।।४१।।

अब उक्त पूर्वपक्षीको जो मत हो, त्यसको खण्डन गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न कारणावयवभावात् ।।४२।।**

सङ्ख्याका आधारमा तत्त्वप्रतिपादक सिद्धान्तहरूको असिद्धि हुँदैन । अर्थात्- कारणमा अवयवत्व भएकाले त्यस्ता सिद्धान्तहरू प्रमाणसिद्ध छन् । अर्थात्- कारण भनेको नै तत्त्वसाधक प्रमाण हो, त्यो तत्त्वको एकदेश हुन्छ । अझ स्पष्ट गर्नुपर्दा स्वीकृत तत्त्वको एक अङ्ग हुन्छ । यसरी एउटै स्वीकृत तत्त्व साध्य अङ्गी हुन्छ भने अर्को त्यसको अवयव साधक प्रमाण हुन्छ र साध्य-साधनभावको सिद्धि हुन्छ । एवं क्रमले समुदाय एक भएकाले एउटै तत्त्वको असिद्धि पनि हुँदैन । त्यसकारण उक्त सङ्ख्यैकान्तवादहरू सिद्ध हुन्छन् ।।४२।।

उक्त कथनमा अरूचि प्रकट गर्दै सिद्धान्ती भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) निरवयवत्वाद्हेतुः ।।४३।।**

ब्रह्मतत्त्ववादी वेदान्तीको मतानुसार ब्रह्मतत्त्व निरवयव भएकाले एकदेश साध्य र अर्को देश साधन यो साध्यसाधनभाव अनुपपन्न छ । त्यसकारण पूर्वसूत्रमा निर्दिष्ट कारणावयवत्व यो हेतु एकब्रह्मतत्त्वको साधक हुन सक्तैन । यसरी द्वैततत्त्वको निषेध गर्न सकिँदैन । त्यसकारण अद्वैत ब्रह्मतत्त्वको सिद्धि हुन सक्तैन भनी न्यायमतोक्त युक्तिको आधारमा एकतत्त्ववाद खण्डित हुन्छ । अतः षोडशतत्त्ववाद स्थापित हुन्छ ।।४३।।

*इति त्रिभिः सूत्रैः सङ्ख्यैकान्तवादनिराकरणप्रकरणम् ।*

*यस प्रकार तीन सूत्रहरूबाट सङ्ख्यैकान्तवादको निराकरण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) प्रेत्यभावानन्तरं फलम्, तस्मिन्-**

अब उद्देशक्रमानुसार प्रेत्यभाव नामक प्रमेयको निरूपणपश्चात् क्रमप्राप्त फलनामक प्रमेयको विचार प्रारम्भ हुन्छ । त्यसमा फलको सम्बन्धमा सन्देह हुन्छ । त्यसकारण फलविषयक सन्देहलाई बताउन अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) सद्यः कालान्तरे च फलनिष्पत्तेः संशयः ।।४४।।**

तत्काल र कालान्तरमा पनि फलको सिद्धि भएको पाइन्छ । अर्थात्- पचति भात पाक्तछ, दोग्धिदूध दुहुन्छ आदि पाकक्रिया दोहन क्रियाको फल



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



तत्काल मिल्दछ भने कृषति खेत जोत्छ आदि क्रियाजन्य धान आदि फल कालान्तरमा प्राप्त हुन्छ, यस्तो स्थितिमा **अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः** यस्तो वैदिक वाक्यको सम्बन्धमा सन्देह हुन्छ, अर्थात्- स्वर्गलाई चाहने व्यक्तिले अग्निहोत्रकर्म गरोस् भन्ने वेदोक्त अग्निहोत्र-कर्मको स्वर्गात्मक फल तत्काल मिल्दछ ? अथवा कालान्तरमा ? भन्ने यस्तो सन्देह हुन्छ ।।४४।।

उक्त शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न सद्यः कालान्तरोपभोग्यत्वात् ।।४५।।**

अग्निहोत्र आदि कर्मको फल तत्काल मिल्दैन । किनकि यो देहको नाशपश्चात् कालान्तरमा उक्त कर्मको जो फल हो, त्यसको उपभोग स्वर्गलोकमा हुने भएकाले । अर्थात्- अग्निहोत्र आदि कर्मजन्य स्वर्गात्मक फल कालान्तरमा उपभोगयोग्य हुन्छ, त्यसकारण वैदिक कर्मको फल तत्काल मिल्दैन ।।४५।।

उक्त कथनको खण्डन गर्न पूर्वपक्षीको विचार प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) कालान्तरेणाऽनिष्पत्तिर्हेतुविनाशात् ।।४६।।**

अग्निहोत्र आदि कर्मको अर्को कालमा पनि फलको निष्पत्ति हुन सक्तैन । किनकि स्वर्ग आदि फलको जनक अग्निहोत्र आदि कर्मको विनाश भएकाले विनष्ट कारणबाट फलको प्राप्ति हुन सक्तैन । यसरी अग्निहोत्र आदि कर्महरू स्वर्ग आदि फलका साधन हुन सक्तैनन्, विनाश हुने भएकाले ।।४६।।

अब उक्त शङ्काको परिहार गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्राङ्निष्पत्तेर्वृक्षफलवत् तत्स्यात् ।।४७।।**

वृक्षबाट उत्पन्न फलको समान स्वर्ग आदि फलको सिद्धिभन्दा पूर्व अग्निहोत्र आदि कर्मजन्य जो अपूर्व, त्यो स्वर्ग आदि फलको कारण हुन्छ । यसरी स्वर्ग आदि फलको निष्पत्तिभन्दा पूर्व कर्मजन्य अपूर्व कारण सम्भव छ । जस्तै- वृक्ष आदिको मूलमा सेचन आदि कर्म गरिन्छ, तर त्यस अवसरमा फल प्राप्त हुँदैन । त्यसको बीचमा धेरै व्यापारहरू हुन्छन्, त्यसपछि फलको प्राप्ति हुन्छ । त्यस्तै प्रकारले काम्यकर्मको जो फल हो, त्यसको पनि निष्पत्ति हुन्छ भनी सम्झनुपर्दछ ।।४७।।

**(मूलम्) तदिदं प्राङ्निष्पत्तेर्निष्पद्यमानम्-**

निष्पन्न भइरहेको यो फल निष्पत्तिपूर्व 'सत् छ, असत् छ अथवा सत् असत् दुबै छ' यस्ता विविध-विचारहरू प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नासन्न सन्न सदसत्सदसतोर्वैधर्म्यात् ।।४८।।**

उत्पन्न भइरहेको यो फल उत्पत्तिको पूर्वमा असत् हुन सक्तैन किनकि असत्पदार्थको उत्पत्ति सम्भव छैन । त्यस्तै- सत्, अर्थात्- विद्यमान पनि हुन सक्तैन । यदि उत्पत्तिपूर्व नै त्यो पदार्थ छ भने उत्पत्ति के को हुन्छ ?



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसकारण सत् हुँन सक्तैन । सत् र असत् यी दुवै हुने सम्भावना पनि देखिँदैन । एउटै पदार्थमा सत्त्व र असत्त्व यी परस्परमा विरोधी स्वभावका दुई धर्महरू रहन सक्तैनन् । यसरी कुनै पनि प्रकारले कार्य-कारणभावको व्यवस्था हुन सक्तैन । त्यसकारण कर्मजन्यफलको सिद्धि हुन सक्तैन ।।४८।।

**(मूलम्) प्रागुत्पत्तेरूत्पत्तिधर्मकमसदित्यद्वा । कस्मात् ?-**

नैयायिकहरू फलको उत्पत्तिपूर्व कार्य असत् मान्दछन्, अथात्- कार्योत्पन्नपूर्व कारणावस्थामा कार्यको अभाव हुन्छ, यसैलाई उत्पत्तिधर्मक असत्कार्य भनिन्छ । यस्तो असत्कार्यवाद नै नैयायिकहरूको सिद्धान्त हो । यो नै युक्तियुक्त हुन्छ भनी नैयायिकहरू प्रतिपादन गर्छन् । त्यो के कति कारणले सम्भव छ ? भन्ने जिज्ञासाको उत्तर प्रस्तुत गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) उत्पादव्ययदर्शनात् ।।४९।।**

कार्यको उत्पत्ति र विनाश पनि देखिन्छ, त्यसकारण कार्यको उत्पत्तिभन्दा पूर्व कार्य सत् हुन सक्तैन । यसरी कार्यका 'उत्पत्ति र विनाश' यी दुई धर्म देखिएकाले त्यसप्रकारको हेतुबाट उत्पत्तिपूर्व असत्कार्य सिद्ध हुन्छ । यो नै न्यायसिद्धान्त हो, जसलाई असत्कार्यवाद पनि भनिन्छ ।।४९।।

**(मूलम्) यत्पुनरूक्तम् प्रागुत्पत्ते कार्य नासत् उपादाननियमात् इति ?-**

उत्पत्तिपूर्व कार्य असत् हुँदैन, अर्थात्- सत् हुन्छ । किनकि उपादानकारणको नियम भएकाले भनी सत्कार्यवादी साङ्ख्यहरूले जो प्रतिपादन गरे, त्यसमा युक्ति नभएको तर असत्कार्यवादमा चाहिँ युक्ति भएको भन्ने विषयलाई पुष्ट गर्न महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) बुद्धिसिद्धं तु तदसत् ।।५०।।**

यहाँ बुद्धि शब्दको अर्थ प्रमाण हुन्छ, त्यो भनेको अनुभवविशेष नै हो । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- उत्पत्ति हुनुभन्दा पूर्व कार्य असत् छ, बुद्धिसिद्ध भएकाले, अर्थात्- प्रमाणबाट सिद्ध भएको कारण । यदि कार्य सत् छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यसको उत्पत्तिका लागि हुने प्रयत्न निरर्थक हुन्छ, अनि कार्य र कारणको बीचको जो सम्बन्ध हो, त्यसको उपपत्ति पनि हुन सक्तैन, कार्य संधै रहिरहने भएकाले । कारणावस्थामा जब कार्य असत् हुन्छ भनी स्वीकार गरिन्छ, त्यस्तो अवस्थामा कार्यकारणभावको व्यवस्थामा पनि कुनै बाधा हुँदैन । जस्तै- घटात्मक कार्यको कारण माटो हुन्छ । त्यसकारण माटो नै घट होइन । व्यवहारमा अनुभव पनि त्यस्तै किसिमको देखिन्छ । यस कपालमा घट उत्पन्न हुनेछ, यसप्रकारको लोकानुभवका आधारमा पनि असत्कार्यवाद नै युक्तियुक्त देखिन्छ, न कि सत्कार्यवाद । त्यसकारण असत्कार्यवाद नै प्रमाणसिद्ध छ ।।५०।।

अब पहिले जो **वृक्षफलवत्** यो दृष्टान्त देखाइयो, त्यो ठीक छैन भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(सूत्रम्) तदाश्रयव्यतिरेकाद् वृक्षफलोत्पत्तिवदित्यहेतुः ।।५१।**

अग्निहोत्र आदि कर्मजन्य फलको कारण जो अपूर्व हुन्छ भनी पछिले बताइयो र तत्साधक दृष्टान्तको रूपमा **वृक्षफलवत्** यो वाक्यको प्रयोग गरियो, त्यस्तो दृष्टान्त उक्त साध्यको साधक-हेतु हुन सक्तैन, आश्रयको व्यतिरेक भएकाले, अर्थात्- भेद भएकाले । जस्तै- अग्निहोत्र कर्मानुष्ठान शरीरद्वारा हुन्छ, तर त्यही शरीरले स्वर्ग आदि फलको भोग गर्नसक्तैन, त्यसको नाश हुने भएकाले । यसरी कर्म र कर्मजन्य फलको आश्रय भिन्न- भिन्न हुन्छ, तर वृक्षफलको स्थिति यस्तो छैन । जुन वृक्षको मूलमा सेचन आदि कर्म हुन्छ त्यही वृक्ष फलको प्राप्तिपर्यन्त रहिरहन्छ, अर्थात्- कर्म र कर्मजन्य फलको आश्रय एउटै वृक्ष हुन्छ । यसरी फरक-फरक प्रकृतिको दृष्टान्तबाट अग्निहोत्र आदि कर्मको जो फल हो त्यसको सिद्धि हुन सक्तैन । फलतः आश्रयको भेदले दृष्टान्त सर्वथा भिन्न हुन्छ । त्यसकारण उक्त दृष्टान्त साध्यको साधक हेतु हुन सक्तैन ।।५१।।

अब उक्त शङ्काको समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रीतेरात्माश्रयत्वादप्रतिषेधः ।।५२।।**

**"वृक्षफलवत्"** यो दृष्टान्तको प्रतिषेध हुन सक्तैन किनकि अग्निहोत्र आदि कर्मको फल प्रीति हुन्छ, त्यसको आश्रय आत्मा नै हुन्छ । यसरी प्रीतिको आश्रय जो आत्मा हो, त्यो वृक्षफलको समान जवसम्म फलको प्राप्ति हुँदैन तवसम्म रहन्छ । त्यसकारण उक्त दृष्टान्तद्वारा प्रीतिरूप फलको सिद्धि हुन्छ । अतः त्यसको प्रतिषेध गर्नु युक्तिसङ्गत छैन ।।५२।।

उक्त कथनको खण्डन गर्न पूर्वपक्षीको विचार प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न पुत्रपशुस्त्रीपरिच्छदहिरण्यान्नादिफलनिर्देशात् ।।५३।।**

अग्निहोत्र आदि सबै कर्महरूको फल प्रीतिमात्र हुँदैन किनकि सुखको समान पुत्र, पशु, स्त्री, सुविधाका सामाग्री वस्त्र आदि, सुन अन्न आदि पनि फलको रूपमा उपदेश भएकाले । यी पदार्थको चाहनाले पनि यज्ञानुष्ठान गरिन्छ । त्यसकारण सुखमात्र यज्ञको फल हुन्छ भन्नु युक्तिसम्मत देखिँदैन ।।५३।।

उक्त पूर्वपक्षीको जो कथन हो, त्यसको निराकरण गरी समाधान प्रस्तुत गर्न सिद्धान्ती अग्रिम सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तत्सम्बन्धात् फलनिष्पत्तेस्तेषु फलवदुपचारः ।।५४।।**

सूत्रस्थ तत्पदले पुत्रआदिको ग्रहण हुन्छ । यसप्रकार सूत्रार्थ हुन्छ काम्यकर्म यज्ञानुष्ठानको फल पुत्र आदि मात्र होइन, किन्तु पुत्र आदिको जो



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्राप्ति हो त्यसबाट सुख हुन्छ,त्यस्तो सुख नै वास्तविक प्रधान फल हो, त्यसमा पत्र, स्त्री आदिमा जो फलको व्यवहार हुन्छ, त्यो मुख्य व्यवहार नभएर गौण व्यवहारमात्र हो । यसरी सुख र त्यसको कारण अदृष्ट यी दुवैको अधिकरण आत्मा नै हुन्छ । यसमा कुनै बाधा आपत्ति हुँदैन । अतः अग्निहोत्र आदि कर्मको फल प्रीति नै हुन्छ भन्ने विषय सर्वथा सिद्ध छ ।।५४।।

*इत्येकादशभिः सूत्रैः फलपरीक्षाप्रकरणम् ।*

*यसप्रकारका एघार सूत्रहरूबाट फल नामक प्रमेयको जो विचार हो, त्यसलाई स्पष्ट गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) फलानन्तरं दुःखमुद्दिष्टमुक्तं च "बाधनालक्षणं दुःखमिति" । तत्किमिदं प्रत्यात्मवेदनीयस्य सर्वजन्तुप्रत्यक्षस्य सुखस्य प्रत्याख्यानम्, आहोस्विदन्यः कल्प इति ? अन्य इत्याह । कथम् ? न वै सर्वलोकसाक्षिकं सुखं शक्यं प्रत्याख्यातुम् । अयं तु जन्ममरणप्रबन्धानुभवनिमित्ताद् दुःखान्निर्विण्णस्य दुःखं जिहासतो दुःखसंज्ञाभावनोपदेशो दुःखहानार्थ इति । कया युक्त्या ? सर्वे खलु सत्त्वनिकायाः सर्वाण्युत्पत्तिस्थानानि सर्वःपुनर्भवो बाधनानुषक्तो दुःखसाहचर्याद् बाधनालक्षणं दुःखमित्युक्तमृषिभिर्दुःखसंज्ञाभावनमुपदिश्यते । अत्र च हेतुरूपादीयते-**

पूर्वग्रन्थमा फल नामक प्रमेयको निरूपणपश्चात् उद्देशक्रमानुसार दुःखनामक प्रमेयको नाममात्रले निर्देश गरियो र त्यसको यथाक्रमले प्रतिपादन पनि भयो । बाधना अर्थात्- पीडात्मक वा पीडालाई उत्पन्न गर्ने यस्तो दुःख हुन्छ भनी त्यस्तो दुःखको पूर्वभाष्यमा विवेचन पनि भएको छ । अब त्यो विषयलाई स्पष्ट गर्दै अगाडि भाष्यकार भन्नुहुन्छ- प्रत्येक आत्मालाई जसको अनुभव छ, अर्थात्- प्रति आत्माद्वारा वेदन गर्न योग्य छ र जसको संसारका सबै प्राणीलाई मानसप्रत्यक्ष हुन्छ, त्यस्तो सुखनामक गुणको के यो प्रतिषेध हो ? अथवा अन्य कुनै दुःखको समान सुख नामक आत्माको गुण छ ? अर्थात्- अर्को कुनै कल्प छ भनी ग्रन्थकार भन्नुहुन्छ भने त्यो कसरी सम्भव छ ? यस्तो जिज्ञासा हुन्छ, जसको समाधान गर्दै अगाडि भाष्यकार भन्नुहुन्छ- संसारका प्राणि-समुदायलाई प्रत्यक्षसिद्ध जो सुख छ, त्यसको खण्डन कुनै पनि प्रकारले गर्नसकिँदैन । यसरी सुख नामक पदार्थ अनुभव सिद्ध छ भने सबै संसारका पदार्थहरू दुःखात्मक छन् भनी किन उपदेश गरियो ? भन्ने शङ्काको उत्तरमा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- यो जन्म र मरणको जो परम्परा हो, त्यसको अनुभवनिमित्तक दुःखबाट खिन्न भएका प्राणी, जो दुःखलाई छोड्न चाहिँरहेका छन्, त्यसलाई उद्देश्य गरेर दुःखात्मक भावनाको उपदेश भएको हो, जसको प्रयोजन दुःखनिवृत्ति नै हो । अर्थात्- दुःखाक्रान्त प्राणीलाई दुःखबाट उन्मुक्त



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



गर्नका लागि त्यस्तो उपदेश गरिएको हो । कुन युक्तिबाट सो सम्भव छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्द जन्मादि भाष्यकार भन्नुहुन्छ- सम्पूर्ण प्राणीहरूको समुदाय सबै दुःखका उत्पत्तिस्थान शरीर, इन्द्रियहरू र पुनर्जन्म यी सबै पीडायुक्त छन्, अर्थात्- दुःखात्मक छन् । यसप्रकारको दुःखको साहचर्य भएकाले बाधनास्वरूप, अर्थात्- पीडास्वरूप दुःख छ भनी महर्षि गौतमले दुःखनामक प्रमेयको लक्षण माथि बताउनु भयो । यस किसिमले दिव्यदृष्टिसम्पन्न ऋषिहरूले दुःखात्मक संसारको उपदेश गर्नुभएको हो । दुःखबाट निवृत्ति नै त्यसको तात्पर्य हो । यस्तो दुःखात्मक संसारमा सूत्रकारद्वारा हेतुको उपदेश हुन्छ, अर्थात्- शरीरको उत्पत्ति दुःखात्मक छ भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विविधबाधनायोगाद् दुःखमेव जन्मोत्पत्तिः ।।५५।।**

अनेकप्रकारका पीडाहरूको सम्बन्ध भएकाले शरीरको उत्पत्ति र संसार दुःखात्मक नै हुन्छ । अर्थात्- शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि, यिनीहरूको अवयव-रचना अनेक प्रकारका पीडाले युक्त छन्, त्यसकारण जन्म,शरीरोत्पत्ति दुःखात्मक छ ।।५५।।

**(मूलम्) दुःखोद्देशस्तु न सुखस्य प्रत्याख्यानम्, कस्मात् ?**

प्रमेयविभाजक सूत्रमा सुखको निर्देश नभए तापनि दुःखको मात्र जो उद्देश हो, त्यसले सुखको निषेध चाहिं गर्दैन, अपि तु संसारमा दुःख-प्रचुरताको निर्देशमात्र त्यसले गरेको हो । त्यसमा हेतु के छ ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सुखस्याप्यन्तरालनिष्पत्तेः ।।५६।।**

दुःख नभएका अवस्थाहरूमा सुखको पनि निष्पत्ति भएकाले, अर्थात्- दुःखाभावकालमा सुखको पनि अनुभव प्रत्यक्षसिद्ध छ । त्यसकारण एउटाको उद्देशले अर्काको निषेध हुँदैन । अतः सबै प्राणीले अनुभव गरेको जो सुख छ त्यसको निषेध गर्नु कदापि युक्तिसङ्गत छैन ।।५६।।

अरू पनि कारण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) बाधनानिवृत्तेर्वेदयतः पर्येषणदोषाद्प्रतिषेधः ।।५७।।**

दुखात्मक जो जन्म आदि छ, त्यसको प्रतिषेध गर्नु युक्तिसङ्गत हुँदैन । किनकि सुखविषयक जो अनुभव छ, त्यसलाई पाइरहेको पुरूषलाई विषयको अर्जन गर्ने आसक्ति रहिरहन्छ, त्यस्तो आसक्ति भनेको दोष हो । त्यसैले अभीष्ट पदार्थको प्राप्ति नभएको स्थितिमा आसक्त तृष्णावान् पुरूषको क्लेश निवृत्त हुन सक्तैन । अतः त्यस्तो व्यक्तिलाई संसारप्रति विरक्ति उत्पन्न होस् भन्नका लागि, इन्द्रिय, शरीर, बुद्धि, संसार यी सबै दृश्यमान पदार्थ दुःखात्मक छन् भनी उपदेश गरिन्छ, न कि सुखात्मक पदार्थको निषेध गर्नका लागि । यसरी दुःखनामक प्रमेयको कीर्तनले मात्र सुखको निषेध हुँदैन ।।५७।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



दुःखोपदेशको अर्को पनि आधार प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) दुःखविकल्पे सुखाभिमानाच्च ।।५८।।**

दुःखका विविध कल्पहरू छन् । जस्तै- स्त्री, पुत्र, धन, ऐश्वर्य आदि । त्यस्ता विषयहरूमा आसक्त व्यक्तिलाई सुखको अभिमान हुन्छ, अर्थात्- यही नै वास्तविक सुख हो भन्ने भ्रमात्मक अनुभव हुन्छ, तर त्यो वास्तविक सुख हुन सक्तैन । त्यसकारण त्यस्ता वस्तुहरूमा आसक्ति हुनुहुन्न । अतः तिनीहरूको त्यागपूर्वक मोक्षप्राप्तिका लागि जन्म दुःखात्मक हुन्छ भनी उपदेश गरेको हो न कि सुखको निषेध गर्न ।।५८।।

*इति चतुर्भिः सूत्रैर्दुःखपरीक्षाप्रकरणम् ।*

*यसप्रकारका चार सूत्रहरूबाट दुःख नामक प्रमेयको परीक्षा गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) दुःखोपदेशानन्तरमपवर्गः स प्रत्याख्यायते-**

उद्देशक्रमले दुःखको उपदेश गरिसकेपछि ग्रन्थकार क्रमप्राप्त अपवर्गको विवेचन गर्न आरम्भ गर्नुहुन्छ । त्यसमा अपवर्गको विचार गर्ने क्रममा त्यसको खण्डन गर्न पूर्वपक्षीको मत प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ऋणक्लेशप्रवृत्त्यनुबन्धादपवर्गाभावः ।।५९।।**

देवऋण, ऋषिऋण र पितृऋण गरी शास्त्रमा तीन किसिमका ऋणहरू उपदिष्ट छन् । तिनीहरूका सम्बन्धले जन्म मरणात्मक क्लेश र जन्मदेखि मरणपर्यन्त शरीर, मन तथा वचनबाट हुने पुण्य र पापरूपी प्रवृत्तिको जो सम्बन्ध हो, त्यो टुट्तैन । फलतः उक्त विषयका सम्बन्धहरू नै मोक्षका विरोधी भएकाले, मोक्षको अभाव छ, अर्थात्- मोक्ष हुन सक्तैन । एवं क्रमले उक्त तीन तत्त्वहरूसँग जो सम्बन्ध छ, त्यो नै मोक्षको बाधक भएकाले अत्यन्त निवृत्तिस्वरूप जो अपवर्ग छ, त्यसको प्राप्ति हुन सक्तैन ।।५९।।

**(मूलम्) अत्राभिधीयते । यत्तावदृणानुबन्धादिति ऋणैरिव ऋणैरिति-**

उक्तप्रकारले अपवर्गाभाव छ ? भनी माथि जो प्रतिपादन गरियो, त्यसको सिद्धान्तीद्वारा समाधान बताइन्छ- **ऋणानुबन्ध** यसमा जो ऋणशब्द छ, त्यसबाट ऋणहरूको समान ऋणहरूले यस्तो औपचारिक अर्थ गर्नुपर्दछ । अर्थात्- ऋणशब्दको मुख्य अर्थलाई नलिएर गौण अर्थलाई लिनुपर्दछ । सो कुराको पुष्टि गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ ।

**(सूत्रम्) प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गुणशब्देनानुवादो निन्द्याप्रशंसोपपत्तेः ।।६०।।**

यहाँ गुणशब्दको अप्रधान अर्थ हुन्छ । यसरी वैदिक वाक्यमा प्रयुक्त ऋणशब्द प्रधान हुँदैन र प्रधानशब्दको उपपत्ति नहुने भएकाले गुणशब्दद्वारा अनुवाद गरिन्छ । अर्थात्- श्रुतिवाक्यमा प्रयुक्त ऋणशब्दको जो मुख्य अर्थ हो,



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यो प्रत्यक्षमा बाधित छ । त्यसकारण गौण अर्थ, अर्थात्- लाक्षणिक अर्थ लिइन्छ । जस्तै- शक्तिशाली बालकलाई देखेर "अग्निर्माणवकः" भन्ने प्रयोग हुन्छ । यसमा अग्निको मुख्य अर्थ बाधित छ, त्यसैले अग्निको समान तेजस्वी बालक छ यस्तो लाक्षणिक अर्थ लिइन्छ । त्यस्तै प्रकारले वैदिककालमा प्रयुक्त ऋणशब्द पनि हो । एवं क्रमले शक्य अर्थको उपपत्ति नभएकाले गौणशब्दद्वारा लाक्षणिक अर्थको अनुवाद हुन्छ । त्यस्तै- अनुष्ठेय याग आदि कर्मको अनुष्ठान नगरेमा निन्दा गरेमा प्रशंसाको सिद्धिका लागि गौणशब्दको माध्यमले लक्ष्यार्थको अनुवाद गरिन्छ । यसरी यत्र तत्र प्रयुक्त ऋण आदि शब्दहरू प्रकरणानुसार अप्रधान हुन्छन्, तिनीहरू मुख्यार्थक हुन सक्तैनन्, जसले गर्दा ऋण आदिको अनुबन्ध हुन सकोस् र अपवर्गको निषेध होस् । अतः ऋण आदि शब्दको जो मुख्य अर्थ हो, त्यसको उपपत्ति नहुने भएकाले मोक्षार्थीलाई तत्त्वज्ञानबाट अपवर्गको प्राप्तिमा कुनै बाधा देखिँदैन । त्यसकारण उक्त प्रकारले अपवर्गको जो निषेध गरियो त्यो युक्तियुक्त छैन ।।६०।।

**मूलम्) फलार्थिनश्चेदं ब्राह्मणम्- 'जरामर्य वा एतत्सत्रं यदग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासौ च' इति कथम् ?**

फलार्थीका लागि वार्धक्यपर्यन्त अग्निहोत्र, दर्शपौर्णमास कर्मानुष्ठानको विधान छ । त्यस्ता अनुष्ठानहरू संन्यासीका लागि विहित छैनन् । त्यसकारण अपवर्गप्रापक कर्मानुष्ठान नभएकाले संन्यासीहरूलाई अपवर्गको प्राप्ति कसरी हुन्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गरिन्छ ।

**(सूत्रम्) समारोपणादात्मन्यप्रतिषेधः ।।६१।।**

संन्यासीहरूलाई अपवर्गको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त छैन । किनकि कर्मका आश्रयस्वरूप आहवनीय आदि यज्ञीय अग्निहरूको आत्मामा समारोपणको विधान भएकाले संन्यासाश्रमको निषेध गर्न मिल्दैन । यज्ञीय अग्निको आत्मामा समारोपण नगरी संन्यासग्रहण गर्ने अधिकार हुँदैन । यसरी संन्यासाश्रममा प्रवेशका लागि यज्ञीय अग्निको सविधि आत्मामा समारोपण सर्वथा आवश्यक हुन्छ । त्यसकारण संन्यास ग्रहणका लागि नै अग्निको आत्मसमारोपणको विधान शास्त्रले गरेको हो । यसरी संन्यास आश्रमको सिद्धि हुन्छ र त्यो आश्रयको ग्रहण अपवर्गका लागि नै भएकाले संन्यासीलाई नै अपवर्गको प्राप्ति हुने विषय स्पष्ट छ ।।६१।।

अग्निको आत्मामा समारोपणद्वारा अग्निहोत्र आदि कर्महरू अपवर्गका प्रति संन्यासीका लागि प्रतिबन्धक नभए तापनि, पूर्वजन्ममा गरेका काम्य-कर्महरूको जो स्वर्ग आदि फल हो, त्यो अपवर्गको विरोधी हुन्छ भन्ने यस्तो शङ्काको शास्त्रीय समाधान गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पात्रचयान्तानुपपत्तेश्च फलाभावः ।।६२।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



तत्त्वज्ञानी संन्यासीलाई काम्यकर्मजन्य स्वर्ग आदि फल सम्भव छैन । किनकि अग्निहोत्र आदि कर्मानुष्ठान गर्ने पुरूषको शरीर दुर्‌यो भने तिनका अग्निहोत्रका पात्रहरूको चयन गर्नुपर्दछ र शरीरदाहका साथ ती पात्रहरूको पनि दाहसंस्कार गर्नुपर्दछ भन्ने शास्त्रीय विधान छ । त्यो गरेपछि मात्र काम्य कर्म गर्ने पुरूषलाई स्वर्ग आदि फलको प्राप्ति हुन्छ । त्यस्तो अग्निहोत्रका पात्रहरूको चयन, दाह गर्ने विधि संन्यासीहरूका लागि शास्त्रमा सुनिदैन । त्यसकारण पूर्वजन्ममा गरेका कर्महरूको फल संन्यासीहरूलाई मिल्दैन, पात्र चयनान्त कर्मको असिद्धि भएकाले । फलतः संन्यासीहरूका लागि कर्मजन्य स्वर्गात्मक फल मोक्षका लागि विरोधी हुन सक्तैन । त्यसैले संन्यासीलाई आपवर्गको प्राप्ति हुन्छ ।।६२।।

**(मूलम्) यत्पुनरेतत् क्लेशानुबन्धस्याविच्छेदादिति-**

क्लेशको सम्बन्ध कहिल्यै विच्छेद नभएको कारण अपवर्ग हुन सक्तैन भनी जो पहिले आक्षेप लगाइएको थियो, त्यसको निराकरण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने क्लेशाभावादपवर्गः ।।६३।।**

जसरी सुषुप्तावस्थामा रहेको पुरूषलाई स्वप्न नदेख्नेको स्थितिमा कुनै पनि राग, द्वेष, मोह क्लेशको सम्बन्ध नभएकाले अत्यन्त दुःखनिवृत्तिरूप मोक्ष हुन्छ । अर्थात्- पहिले क्लेशको सम्बन्ध भएको कारण अपवर्ग हुँदैन भनी जो दोष दिएको थियो, त्यसमा प्रगाढ निद्रावस्थामा रहेको प्राणीलाई जसरी क्लेशको सम्बन्ध हुँदैन, त्यस्तै- 'अपवर्गको अवस्थामा पनि कुनै पनि क्लेशको सम्बन्ध हुँदैन, त्यसकारण अपवर्ग सिद्ध हुन्छ' भनी सूत्रकार स्पष्ट गर्नुहुन्छ ।।६३।।

**(मूलम्) यदपि प्रवृत्त्यनुबन्धादिति-**

पुण्यपापात्मक प्रवृत्तिको सम्बन्धको कारण मोक्षाभाव हुन्छ भनी जो पहिले दोष देखाइयो, त्यसको समाधान गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य ।।६४।।**

सूत्रस्थ प्रतिसन्धानको अर्थ पूर्वजन्मको निवृत्ति भएपछि हुने पुनर्जन्म हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- राग द्वेष आदि जो क्लेश हो, त्यसले रहित भएको पुरूषलाई पुनर्जन्मका लागि प्रवृत्ति हुँदैन । फलतः अपवर्गको प्रतिबन्धक राग द्वेष आदि क्लेश नहुने कुरो स्पष्ट छ र उक्त दोषको निराकरण भएकाले दुःखनिवृत्तिरूप मोक्षतत्त्वको सिद्धि हुन्छ ।।६४।।

पूर्वसूत्रमा निर्दिष्ट युक्तिको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न क्लेशसन्ततेः स्वाभाविकत्वात् ।।६५।।**

क्लेशपरम्पराको जो प्रवाह छ, त्यसको उच्छेद सम्भव छैन । किनकि क्लेशको प्रवाह अनादि भएकाले, जो अनादि छ त्यसको कदापि निवृत्ति हुन



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सक्तैन । यसरी आत्माको समान अनादि क्लेशको उच्छेद सम्भव हुँदैन । त्यसकारण अपवर्गको सिद्धि हुन सक्तैन ।।६५।।

**(मूलम्) अत्र कश्चित् परिहारमाह-**

पूर्वोक्त क्लेश-प्रवाहको सम्बन्धमा सूत्रकार कुनै एकदेशीय मतको आधारमा समाधान प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको अवतरण गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रागुत्पत्तेरभावानित्यत्ववत् स्वाभाविकेऽप्यनित्यत्वम् ।।६६।।**

वस्तुको उत्पत्तिपूर्व जो अभाव हुन्छ, त्यसलाई प्रागभाव भनिन्छ । जसरी त्यो अभाव अनादि भए तापनि अनित्य हुन्छ, अर्थात्- विनाशी हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले क्लेशको प्रवाहपरम्परा अनादि भए तापनि अनित्य हुन्छ, अर्थात्- विनाशी हुन्छ न कि अविनाशी । यसप्रकार क्लेशको निवृत्ति सम्भव भएकाले अपवर्गको सिद्धि हुन्छ भनी कसैले उक्त शङ्काको परिहार गर्छन् ।।६६।।

केहीले चाहिँ उक्त शङ्काको समाधान कसरी गर्छन् भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अणुश्यामतानित्यत्ववद् वा ।।६७।।**

जसरी पार्थिव परमाणुको श्यामता, अर्थात्- श्यामरूपता अनादि हुँदाहुँदै पनि अग्निसंयोगबाट नाश हुने भएकाले अनित्य हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले अनादि जो क्लेशपरम्परा हो, त्यसको विनाश हुन्छ, कुनै बाधा नभएकाले । यसरी अपवर्गको असिद्धि हुन सक्तैन, अर्थात्- अपवर्ग सिद्ध हुन्छ ।।६७।।

**(मूलम्) अयं तु समाधिः-**

अब सिद्धान्ती उक्त शङ्काको समाधान यो हो भन्दै अग्रिम सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न, सङ्कल्पनिमित्तत्वाच्च रागादीनाम् ।।६८।।**

राग द्वेष आदि क्लेशको जो निवृत्ति हो, त्यसको अनुपपत्ति हुँदैन, अर्थात्- क्लेशको निवृत्ति सर्वथा सम्भव छ । किनकि तिनीहरूको निमित्त सङ्कल्प हुन्छ, त्यसकारण तिनलाई सङ्कल्पनिमित्तक भनिन्छ । यसरी तत्त्वज्ञानबाट मिथ्यासङ्कल्पको निरोध हुन्छ, तत्पश्चात्, राग आदि क्लेशहरू पनि निवृत्त हुन्छन् । निमित्तको नाशपश्चात् नैमित्तिक कार्यको पनि नाश हुने नियम भएकाले । एतावता क्लेशसन्ततिको निवृत्ति सर्वथा सम्भव भएको कारण न्यायसिद्धान्त अनुसार अपवर्गको सिद्धि हुन्छ । अर्थात्- न्यायदर्शनको उपदेशानुसार तत्त्वज्ञान भइसकेपछि अपवर्गको विरोधी नभएकाले शास्त्रप्रतिपादित आत्यन्तिक दुःखनिवृत्तिस्वरूप मोक्ष सिद्ध हुन्छ ।।६८।।

***इति दशभिः सूत्रैरपवर्गपरीक्षाप्रकरणम् ।***

*यसप्रकारका दश सूत्रहरूबाट अपवर्गविषयक जो विचार हो, त्यसलाई प्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



*इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये चतुर्थाध्यायस्याद्यमाह्निकम्*

*यसरी श्रीवात्स्यायन मुनिद्वारा प्रणीत जो न्यायभाष्य छ, त्यसमा चौथो अध्यायको प्रथम आह्निक पूर्ण हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

(अब चतुर्थ अध्यायको द्वितीय आह्निक प्रारम्भ हुन्छ)

(मूलम्) किंनु खलु भोः यावन्तो विषयास्तावत्सु प्रत्येकं तत्त्वज्ञानमुत्पद्यते, अथ क्वचिदुत्पद्यत इति ? कश्चात्र विशेषः । न तावदेकैकत्र यावद्विषयमुत्पद्यते ज्ञेयानामानन्त्यात् । नापि क्वचिदुत्पद्यते, यत्र नोत्पद्यते तत्रानिवृत्तो मोह इति मोहशेषप्रसङ्गः । न चान्यविषयेण तत्त्वज्ञानेनान्यविषयो मोहः शक्यः प्रतिषेद्धुमिति । मिथ्याज्ञानं वै खलु मोहो न तत्त्वज्ञानस्यानुत्पत्तिमात्रं तच्च मिथ्याज्ञानं यत्र विषये प्रवर्तमानं संसारबीजं भवति स विषयस्तत्त्वतो ज्ञेय इति । किं पुनस्तन्मिथ्याज्ञानम् ? अनात्मन्यात्मग्रह अहमस्मीति मोहोऽहङ्कार इति । अनात्मानं रवल्वहमस्मीति पश्यतो दृष्टिरहङ्कार इति । किं पुनस्तदर्थजातं यद्विषयोऽहङ्कार ? शरीरेन्द्रियमनोवेदनाबुद्धयः। कथं तद्विषयोऽहङ्कारः संसारबीजं भवति ? अयं खलु शरीराद्यर्थजातमहमस्मीति व्यवसितस्तदुच्छेदनात्मोच्छेदं मन्यमानोऽनुच्छेदतृष्णापरिप्लुतः पुनः पुनस्तदुपादत्ते तदुपादद्यानो जन्ममरणाय यतते, तेन वियोगान्नात्यन्तं दुःखाद् विमुच्यत इति । यस्तु दुःखं दुःखायतनं दुःखानुषक्तं सुखं सर्वमिदं दुःखमिति पश्यति स दुःखं परिजानाति, परिजातं चादुःखं प्रहीणं भवत्यनुपादानात् सविषान्नवत् । एवं दोषान् कर्म च दुःखहेतुरिति पश्यति चाप्रहीणेषु दोषेषु दुःखप्रबन्धोच्छेदेन शक्यं भवितुमिति दोषान् जहाति, प्रहीणेषु च दोसेषु न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानायेत्युक्तम् । प्रेत्यभावफलदुःखानि च ज्ञेयानि व्यवस्थापयति कर्म च दोषांश्च प्रहेयान् । अपवर्गोऽधिगन्तव्यस्तस्याधिगमोपायस्तत्त्वज्ञानम् । एवं चतसृभिर्विधाभिः प्रमेयं विभक्तमासेवमानस्याभ्यस्यतो भावयतः सम्यग्दर्शनं यथाभूतावबोधस्तत्त्वज्ञानमुत्पद्यते । एवञ्च-

सोह पदार्थहरूको तत्त्वज्ञानपश्चात् अपवर्गको प्राप्ति हुन्छ भनी प्रथमसूत्रमा बताइयो । त्यसमा तत्त्वज्ञानको विषयगत इयत्ताको प्रतिपादन गर्न ग्रन्थकार जिज्ञासा गर्दै भन्नुहुन्छ- के जति विषयहरू छन्, ती सबै विषयहरूमध्ये प्रत्येक पदार्थ विषयमा तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन्छ ? अथवा कुनै विषयमा मात्र तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन्छ ? यी दुई कल्पमा के विशेष छ ? त्यसमा एक-एक पदार्थमा यावत्पदार्थविषयक तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन सक्तैन, किनकि ज्ञान गर्न



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



योग्यपदार्थहरू असंख्य भएकाले । त्यस्तै- केही पदार्थमा मात्र तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन्छ भन्न पनि सकिदैन । किनभने जुन पदार्थमा तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुँदैन, त्यसमा मोहको निवृत्ति सम्भव छैन, जसले गर्दा मोहको अवशेषको आपत्ति हुन्छ र अपवर्गको अनुपपत्ति हुन्छ । किनभन्दा मोह नै संसारका प्रति कारण भएकाले । मोहको अवशेष कसरी रहन्छ ? भन्ने जिज्ञासामा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- एकविषयक तत्त्वज्ञानबाट अन्यविषयक मोहको निषेध गर्नसकिदैन । किनकि मिथ्याज्ञान भनेको नै मोह हो । तत्त्वज्ञानको उत्पत्ति नहुनुमात्र मोहपदको अर्थ होइन । त्यो मिथ्याज्ञान जुन विषयमा हुन्छ, त्यस्तो प्रवर्तमान मिथ्याज्ञान संसारका प्रति बीज हुन्छ, अर्थात्- कारण हुन्छ । त्यस्तो विषयलाई यथार्थपूर्वक, जान्नुपर्दछ । पुनः शङ्का हुन्छ त्यो मिथ्याज्ञान भनेको के हो ? अनात्मा देह आदिमा आत्मतत्त्वको भ्रमात्मक ज्ञान हुनु, किनकि **म हूँ** यस्तो जो अहङ्कारभाव हो, त्यसैलाई मोह भनिन्छ । त्यसप्रकारको मोह नै संसारका प्रति कार मिथ्याज्ञान हुन्छ । अझ मोहपदार्थलाई स्पष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- आत्म नभएको शरीरमा **म छु, म जान्दछु**, यस प्रकार शरीर आदिलाई लिएर मैले अनुभव गरिरहेको छु भन्ने यस्तो जो दृष्टि हो, त्यो नै मोह हो र त्यसैलाई अहङ्कार पनि भनिन्छ । किनकि अनात्मा शरीर आदिमा **म जान्दछु** यसप्रकारको अहंभावलाई शरीरआदिमा अनुभव गरिरहेको जो दृष्टि हो, अर्थात्- अनात्मा शरीर आदिमा आत्मत्वको भ्रम हो, त्यसैलाई अहङ्कार भनिन्छ । अब पुनः पदार्थसमुदायमा अहङ्कारको विषय के हो त ? भन्ने प्रश्नको उत्तर दिदै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- शरीर, इन्द्रिय, मन, वेदना र बुद्धि यी अहङ्कारका विषयहरू हुन् । अर्थात्- यिनीहरूको आधारमा अहङ्कार हुन्छ, जस्तै- ***म कानो छु, म राम्रो छु*** इत्यादि भान शरीरलाई लिएर हुन्छ । ***म कालो छु, बहिरो छु*** यस्ता भानहरू इन्द्रियलाई लिएर हुन्छन् । त्यस्तै-मन आदिलाई लिएर पनि अहङ्कार हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो अहङ्कार संसारको कारण हुन्छ । पुनः कसरी तद्विषयक अहङ्कार संसारको कारण हुन सक्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै अगाडि भाष्यकार भन्नुहुन्छ- उक्त अहङ्कारले युक्त पुरूष शरीर, इन्द्रिय आदि विषयसमुदायलाई लिएर ***म यही हुँ*** भन्ने यस्तो शरीर आदिमा नै आत्माको निश्चय गर्दै त्यस्तो शरीरको उच्छेद नै आत्माको उच्छेद हो भन्ने ठान्दै जसको तृष्णा नष्ट हुन सकेको छैन, यस्तो शरीरधारी प्राणी बारम्बार त्यस्तो शरीरलाई ग्रहण गर्छ, अनि उक्त शरीरलाई ग्रहण गर्दै जन्म र मरणका लागि प्रयत्न गर्छ र त्यस्तो जन्म र मरणको जो वियोग हो, त्यो नहुने भएकाले त्यो नै संसारको मूल कारण हुन्छ र त्यस्तो पुरूष दुःखबाट अत्यन्त मुक्त हुँदैन ।

जो चाहिँ तत्त्वजिज्ञासु छ, त्यसले दुःख, दुःखको अधिष्ठान दुःखसम्पृक्त सुख, यो सबै दुःख हो भन्ने यस्तो ठान्दछ र दुःखलाई राम्ररी बुझ्दछ, यसरी



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



राम्रो बुझेको दुःखलाई विषले युक्त अन्नको समान ग्रहण नगरेकाले त्यस्तो पुरूषको दुःख राम्रो क्षीण हुन्छ । यसप्रकार दुःखलाई राम्रो आत्मासात् गरेको पुरूषले दोष तथा कर्मलाई दुःखको कारण हो भनी सम्झन्छ । एवं क्रमले दोषहरू नष्ट नभएको स्थितिमा दुःखको जो प्रवाह हो त्यसको उच्छेद हुन सक्तैन । त्यसकारण उसले दोषहरूलाई छोड्दछ । अनि दोषहरूको नाश भएपछि जन्मका लागि उसको प्रवृत्ति हुँदैन, यस्तो ग्रन्थकारले माथि बताउँनुभएको हो । यसरी प्रेत्यभाव, फल र दुःखहरू जान्न योग्य छन्, अनि कर्म र दोषहरू अतिशय त्याज्य छन् भनी तत्त्वज्ञानीले व्यवस्था गर्छ, अर्थात्- निश्चय गर्छ । त्यसपछि मोक्ष मैले प्राप्त गर्न योग्यवस्तु हो, त्यसको प्राप्तिको उपाय भनेको तत्त्वज्ञान हो, यसरी निर्दिष्ट चार किसिमका विधाहरूको माध्यमले विभक्त आत्मा आदि बाह्र उपदिष्ट प्रमेयहरूको राम्रो विचार गरिरहने, बारम्बार अभ्यास गरिरहने र विवेचन गरिरहने तत्त्वजिज्ञासु पुरूषलाई यथार्थपूर्वक राम्रो तत्त्वसाक्षात्कार हुन्छ, अनि वास्तविक तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन्छ । यसैलाई तत्त्वज्ञान भनिन्छ । यसको स्वरूपलाई स्पष्ट पार्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) दोषनिमित्तानां तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिः ।।१।।**

राग, द्वेष आदि जुन दोषहरू छन्, त्यसका कारण स्त्री शरीर, इन्द्रिय आदि, तिनीहरूको वास्तविक स्वरूपको ज्ञानबाट अर्थात्- यी सुखका कारण हुन सक्तैनन् भन्ने यस्तो ज्ञानबाट अहङ्कारको निवृत्ति हुन्छ ।।१।।

**(मूलम्) प्रसङ्ख्यानानुपूर्व्या तु खलु-**

प्रसङ्ख्यान भनेको ज्ञान हो, त्यसको आनुपूर्वी अर्थात् ज्ञानको क्रम । यसरी कुन पदार्थ पहिले जान्नुपर्दछ र कुन पदार्थ पछि ? यस्तो जो ज्ञानक्रम हो, त्यसद्वारा बोध गराउँन सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) दोषनिमित्तं रूपादयो विषयाः सङ्कल्पकृताः ।।२।।**

रूप, रस आदि विषहरू सङ्कल्पकृत हुन्छन्, अर्थात्- सङ्कल्पमूलक हुन्छन् । त्यस्ता सङ्कल्पमूलक रूप, रस, स्त्री, पुत्र आदि विषयहरू राग, द्वेष, मोह आदिका कारण हुन्छन् ।।२।।

**(मूलम्) अतः परं काचिद् संज्ञा हेया काचिद् भावयितव्येत्युपदिश्यते, नार्थनिराकरणमर्थोपादानं वा । कथमिति ?-**

यसपछि कुन पदार्थ त्याज्य छ, कुन पदार्थ विचारणीय हुन्छ, यसका लागि सूत्रकार पदार्थोपदेश गर्नुहुन्छ नकि कुनै विषयको खण्डन वा ग्रहण गर्न पदार्थको प्रतिपादन गरिएको हुन्छ । गरेको हो । त्यो कसरी ? भन्ने जिज्ञासाको उत्तर दिँदै सूत्रकार अग्रिमसूत्रमा भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तन्निमित्तं त्ववयन्यभिमानः ।।३।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अवयवी स्त्री पुत्र आदि व्यक्ति विषयहरूमा जो भोग्यत्वबुद्धि हुन्छ, त्यो सङ्कल्पनिमित्तक हुन्छ । सुन्दरीका शरीर आदिमा मोह हुन्छ, सुन्दरपुरूषका शरीर आदिमा पनि । यस्ता अवयवीहरू नै राग, द्वेष र मोहका जनक हुन्छन्, त्यो मिथ्या हो भन्ने भावना तत्त्वजिज्ञासुले गर्नुपर्दछ । त्यसपछि वैराग्य उत्पन्न हुन्छ । त्यो नै मोक्षका लागि हुन्छ ।।३।।

*इति त्रिभिः सूत्रैस्तत्त्व ज्ञानोत्पत्तिप्रकरणम् ।*

*यस प्रकारका तीन सूत्रहरूबाट तत्त्वज्ञानको जो उत्पत्ति हो, त्यसलाई बताउने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अथेदानीमर्थ निराकरिष्यताऽवयव्युपपाद्यते-**

यसपछि प्रसङ्गप्राप्त अवयवी पदार्थको खण्डन गर्ने विज्ञानवादी बौद्धहरूद्वारा अवयवीको सम्बन्धमा विचार गर्न तद्विषयक संशयप्रतिपादक सूत्र पूर्वपक्षको रूपमा प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) विद्याऽविद्याद्वैविध्यात् संशयः ।।४।।**

सूत्रस्थ विद्या शब्दको अर्थ उपलब्धि र अविद्या शब्दको अर्थ अनुपलब्धि हुन्छ । यसरी उपलब्धि र अनुपलब्धि स्वरूप विद्या तथा अविद्या दुई प्रकारका छन् । यसैको आधारमा सत् रूपले उपलब्धि र असत् रूपले अनुपलब्धि भएकाले अवयवी पदार्थ छ वा छैन ? यस्तो संशय हुन्छ । जस्तै- सिपीमा चाँदी नभए तापनि त्यसमा चाँदीको भान हुन्छ, तर त्यहाँ चाँदीको विद्यमानताको निश्चय गर्न सकिँदैन । त्यस्तै कहिँ भएको वस्तुको पनि उपलब्धि हुँदैन । जस्तै- कूपमा खसेको व्यक्ति यद्यपि विद्यमान हुन्छ तापनि त्यसको उपलब्धि हुँदैन । यस्तो स्थितिमा अवयवी नामक पदार्थको अस्तित्त्व छ वा छैन ? भन्ने संशयको निवृत्ति हुन सक्तैन । त्यसैले सन्देह हुन्छ- अवयवी छ वा छैन ।।४।।

उक्त कथनको खण्डन गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदसंशयः पूर्वहेतुप्रसिद्धत्वात् ।।५।।**

यहाँ तत्पदले अवयवीलाई लिइन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- "सर्वाग्रहणम्..." इत्यादि पूर्वसूत्रमा निर्दिष्ट हेतुहरूबाट अवयवी नामक पदार्थ सिद्ध भएकाले अवयवीका सम्बन्धमा सन्देह सम्भव छैन । अवयवी पदार्थलाई स्वीकार नगर्ने हो भने अवयवीमात्रको प्रत्यक्ष हुन सक्तैन भनी द्वितीयाध्यायको प्रथम आह्निकमा सविस्तार युक्तिपूर्वक विचार गरी अवयव अतिरिक्त अवयवीको सिद्धि ग्रन्थकारले गरिसक्नुभएको छ ।।५।।

पुनः अवयवी-विरोधीको प्रश्न प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) वृत्त्यनुपपत्तेरपि तर्हि न संशयः ।।६।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



कुनै पनि प्रकारले अवयवीहरू अवयवहरूमा रहन सक्तैनन्, अर्थात्- अवयव र अवयवीको जो स्थिति हो, त्यसको सिद्धि नहुने भएकाले अवयवी पदार्थको अस्तित्त्व सम्भव छैन । फलतः अवयवीको सत्ताको अभाव निश्चय भएको हुँदा त्यसको सन्देह हुँदैन ।।६।।

अब उक्त प्रकारले सूत्रकार वृत्तिको उपपत्ति नहुने कारणहरूको विभाजन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) कृत्स्नैकदेशाऽवृत्तित्वादवयवानामवयव्यभावः ।।७।।**

अवयवहरूको सकल अवयवीमा र अवयवीको एकदेशमा पनि वृत्ति सम्भव नभएकाले, अर्थात्- स्थिति सिद्ध नभएकाले अवयवी असिद्ध छ । अर्थात्- अवयवी छैन भन्ने कुरो सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण अवयवी पदार्थ हुन सक्तैन ।।७।।

**(मूलम्) अथावयवेष्ववयवी वर्तते ?**

अब त्यसपछि अवयवहरूमा अवयवी रहने कुरामा जो शङ्का छ, त्यसको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तेषु चाऽवृत्तेरवयव्यभावः ।।८।।**

अवयवहरूमा पनि अवयवीको वृत्ति सम्भव नभएकाले अवयवी पदार्थ असिद्ध छ, त्यसकारण अवयवीको संशय हुन सक्तैन ।।८।।

अब अवयवीको अभावसाधक अर्को हेतु प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापना हुन्छ-

**(सूत्रम्) पृथक् चावयवेभ्योऽवृत्तेः ।।९।।**

अवयवहरूदेखि अन्यत्र पनि अवयवी पदार्थको वृत्ति उपपन्न नभएकाले पनि अवयवी पदार्थको अभाव सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण अवयवी पदार्थ हुन सक्तैन ।।९।।

त्यस्तै अवयव र अवयवीको अभेद पनि हुन सक्तैन भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्न अग्रिम सूत्रको अवतरण हुन्छ-

(सूत्रम्) न चावयव्यवयवाः ।।१०।।

एक आपसमा भेद भएकाले अवयवहरू नै अवयवीस्वरूप हुन सक्तैनन् । अर्थात्-अवयवहरूको सिद्धिबाट अवयवी पदार्थको सिद्धि सम्भव छैन । त्यसकारण अवयवी पदार्थ सिद्ध हुँदैन ।।१०।।

अब अवयवी विरोधी उक्त युक्तिहरूको निराकरण गर्न सिद्धान्ती अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) एकस्मिन् भेदाभावाद् भेदशब्दप्रयोगानुपपत्तेरप्रश्नः ।।११।।

सकल अवयवी पदार्थ प्रत्येक अवयवमा रहन्छ, अथवा एकदेशले रहन्छ भन्ने जो भेद शब्दको प्रयोग हो, त्यसको सिद्धि नहुने भएकाले उक्त प्रश्न



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



नै उपयुक्त देखिँदैन । किनकि अवयवीपदार्थ परस्पर भिन्न भएको अवस्थामा नै त्यस्तो प्रयोग सम्भव हुन्छ । तर एउटै अवयवी पदार्थमा भेद सम्भव नभएकाले पूर्वोक्त प्रकारले कृत्स्न र एकदेश, यस्तो जो भेदशब्दको प्रयोग गरियो त्यो नै असिद्ध छ । त्यसकारण त्यस्तो प्रश्न नै हुन सक्तैन, अत एव सूत्रमा अप्रश्न भनेको हो, अर्थात्-उक्त प्रकारको प्रश्न नै अनुपयुक्त छ भनी प्रष्ट गरिएको हो ।।११।।

**(मूलम्) अन्यावयवाभावाद् नैकदेशेन वर्तत इत्यहेतुः-**

अन्य अवयव नभएकाले अवयवी एकदेशले पनि रहँदैन भन्ने अवयवीको अभावलाई सिद्ध गर्न जो हेतु पहिले प्रस्तुत गरियो त्यो अवयवी पदार्थको जो अभाव हो, त्यसको साधक हुन सक्तैन, त्यसैले उक्त कथनलाई स्पष्ट गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अवयवान्तरभावेप्यवृत्तेरहेतुः ।।१२।।**

अन्य अवयवको वर्तमानता, अर्थात्- अवयवको एकदेश यो हेतु अवयवीको अभावको साधक हुँदैन । किनकि अर्को अवयव भए तापनि एकदेशले अवयवीहरू अवयवहरूमा रहँदैनन् । यसमा विचारणीय के छ भने अवयवहरूभन्दा अवयवी पदार्थ भिन्न हो, त्यसैले एउटा अवयवलाई एकदेश अर्को अवयव स्वीकार गरे तापनि अवयवीमा नरहने भएकाले त्यो अवयवान्तर नभएको हुँदा त्यसको ग्रहण एकदेशले हुँदैन र त्यस्तो हेतुबाट अवयवी पदार्थाभावको सिद्धि सम्भव छैन । यसरी अर्को अवयवको जो नियामक सम्बन्ध हो त्यो नभएको कारण अवयवहरूभन्दा भिन्न अवयवी पदार्थ सिद्ध हुन्छ ।।१२।।

**(मूलम्) सर्वाग्रहणमवयन्यसिद्धेरिति प्रत्यवस्थितोऽप्येतदाह-**

अवयवी पदार्थको यदि सिद्धि हुँदैन भन्ने स्वीकार गर्ने हो भने कुनै पनि अवयवको प्रत्यक्ष हुन सक्तैन भनी पहिले अवयवी विरोधीलाई निरूत्तर बनाई सकिएको छ तापनि उक्त युक्तिको खण्डन गर्न पूर्वपक्षीको तर्क उपस्थापन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) केशसमूहे तैमिरिकोपलब्धिवत्तदुपलब्धिः ।।१३।।**

जसरी तिमिर नामक रोगले युक्त पुरूषलाई एउटा केशको प्रत्यक्ष हुँदैन तर केश समुदायको प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले एउटा परमाणुको प्रत्यक्ष नभए तापनि परमाणु समुदायको प्रत्यक्ष सम्भव छ । त्यसकारण अवयवसमुदाय नै अवयवी हो, त्योभन्दा भिन्न स्वतन्त्र अवयवी पदार्थलाई स्वीकार गर्नु उचित छैन ।।१३।।

अवयवीवादी सिद्धान्ती उक्त कथनको खण्डन गर्न अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) स्वविषयानतिक्रमेणेन्द्रियस्य पटुमन्दभावाद् विषयग्रहणस्य तथाभावो नाविषये प्रवृत्तिः ।।१४।।

इन्द्रियहरूको तीव्रता र मन्दताको कारण रूप, रस आदि विषयहरूको ग्रहणमा पनि तीव्रता र मन्दता हुन्छ । त्यसकारण तिमिरदोषले युक्त पुरूषलाई इन्द्रियंगत मन्दताको कारण प्रत्येक केशको ग्रहण हुन सक्तैन, उक्त दोषले युक्त नभएको पुरूषलाई इन्द्रियगत तीव्रता भएकाले प्रत्येक केशको पनि ग्रहण हुन्छ । यसरी इन्द्रियहरूले आफ्नो विषयको अतिक्रमण गर्दैनन् । जस्तै- चक्षु इन्द्रियले कदापि गन्धको ग्रहण गर्न सक्तैन । किनकि इन्द्रियले स्वविषयको अतिक्रमण नगर्ने नियम भएकाले जुन इन्द्रियको जुन विषय हुँदैन, त्यसमा त्यसको प्रवृत्ति नै हुँदैन । त्यस्तै प्रकारले परमाणु पनि इन्द्रियको विषय नभएकाले परमाणुसमुदायको पनि इन्द्रियबाट प्रत्यक्ष हुन सक्तैन । यसरी प्रत्यक्षको विषय अवयवसमुदाय अतिरिक्त अवयवी छ भनी स्वीकार गर्नु आवश्यक छ ।।१४।।

पुनः अवयवसमुदाय अतिरिक्त अवयवी स्वीकार नगरेको स्थितिमा अर्को अनिष्ट पनि प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) अवयवावयवप्रसङ्गश्चैवमाऽप्रलयात् ।।१५।।

जसरी अवयवीहरू अवयवहरूमा रहदैनन्, त्यस्तै- अवयवहरू पनि आफ्ना अवयवहरूमा नरहने हुन्छन् । यसरी उत्तरोत्तर प्रलयपर्यन्त अवयव नै नरहने आपत्ति हुन्छ । एवं क्रमले अवयवको विश्रान्ति नभएकाले परमाणुको पनि सिद्धि नहुने प्रसङ्ग आउँदछ, जो युक्तियुक्त छैन । फलतः अवयवीहरू अवयवहरूमा रहन्छन् भन्ने जो लोकको अनुभव देखिन्छ, त्यसको निषेध गर्नु उचित छैन । त्यसकारण अवयवसमुदायदेखि अतिरिक्त स्वतन्त्र अवयवी पदार्थ सिद्ध हुन्छ ।।१५।।

उक्त आपत्ति भए तापनि वस्तुतः त्यो हुन सक्तैन भन्दै सूत्रकार समाधान गर्न अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) न प्रलयोऽणुसद्भावात् ।।१६।।

सकलजन्यभावपदार्थको ध्वंस अर्थात्- सर्वशून्यात्मक जो हुन्छ, त्यसैलाई प्रलय भनिन्छ, त्यस्तो प्रलय हुन सक्तैन । किनकि मूलकारण परमाणु अवशेष भएकाले । अर्थात्- परमाणु अवशेष भएको कारण सर्वशून्यस्वरूप प्रलय हुन सक्तैन । एतावता सबै पदार्थको प्रलय भए तापनि न्यायमतमा परमाणुको प्रलय हुँदैन ।।१६।।

त्यो परमाणु भनेको के हो त ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(सूत्रम्) परं वा त्रुटेः**[12] **।।१७।।**

सूत्रमा रहेको त्रुटि शब्दको त्रसरेणु अर्थ हुन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- त्रसरेणुदेख पर अतिसूक्ष्म जो हुन्छ, त्यसैलाई परमाणु भनिन्छ । अतिसूक्ष्म भएकाले नै परमाणुको विभाग सम्भव छैन ।।१७।।

*इति चतुर्दशभिः सूत्रैरवयविप्रकरणम् ।*

*यसप्रकारका चौंध सूत्रहरूद्वारा अवयवी निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अथेदानीमानुपलम्भिकः सर्व नास्तीति मन्यमान आह-**

यसपछि अब सर्वशून्यवादी सबै पदार्थ शून्य छ भन्ने सिद्धान्तलाई स्वीकार गर्ने परमाणुलाई अनित्य सिद्ध गर्न अग्रिमसूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) आकाशन्यतिभेदात् तदनुपपत्तिः ।।१८।।**

सूत्रस्थ तत्पदले परमाणुलाई लिइन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- परमाणुको बाहिर, भित्र आकाशको प्रवेश सम्भव भएकाले परमाणु सावयव हुन्छ । त्यस्तो अवयवयुक्त परमाणु नित्य हुन सक्तैन । यसरी परमाणुमा नित्यत्वको सिद्धि हुँदैन । अर्थात्- उक्त प्रकारले परमाणु सावयव भएकाले अनित्य हुन्छ भनी शून्यवादीहरूको मत छ । एतावता घट आदिको समान सावयव परमाणुको विनाश हुने भएकाले प्रलयमा परमाणु रहन्छ भन्ने जो पहिले बताइयो, त्यो युक्तिपूर्ण देखिँदैन ।।१८।।

उक्त कथनलाई स्वीकार नगरेको स्थितिमा अर्को बाधा प्रस्तुत गर्ने विपक्षीको विचारलाई प्रतिपादन गर्न यो सूत्र प्रवृत्त हुन्छ-

**(सूत्रम्) आकाशासर्वगतत्त्वं वा ।।१९।।**

यदि परमाणुको अन्तर्देशमा आकाश छैन भनी मान्ने हो भने आकाश सर्वगत हुन सक्तैन । अर्थात्- आकाश विभुद्रव्य छ, जो सर्वगत छ, सबै ठाउँमा आकाशको प्रवेश छ त्यसैले आकाश सर्वगत हुन्छ । यदि त्यस्तो आकाश परमाणुको भित्र समाविष्ट छैन भन्ने हो भने आकाशमा असर्वगतत्त्वको आपत्ति आउँदछ, जो परमाणुनित्यवादी नैयायिकलाई पनि स्वीकार्य छैन । त्यसैले परमाणु नित्य र निरवयव सिद्ध हुन सक्तैन ।।१९।।

उक्त कथनको खण्डन गर्न सिद्धान्ती भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अन्तर्वहिश्च कार्यद्रव्यस्य कारणान्तरवचनाद् अकार्ये तदभावः ।।२०।।**

---

12 त्रुटिस्त्रसरेणुरित्यनर्थान्तरम् । त्रुटि, त्रसरेणु यी दुवै सार्थक हुन् भनी तात्पर्यटीकामा स्पष्ट गरेको छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भित्र, बाहिर यी अवयवहरू कार्य द्रव्यका नै हुन्छन्, अर्को कारणवचन भएकाले । जसरी कार्यको अवयवविशेष शब्द नै कारणको वाचक हुनेहुँदा परमाणु उत्पन्न हुँदैन । त्यसकारण त्यो कार्यद्रव्य होइन, त्यस्तो अकार्यद्रव्य परमाणुमा बाहिरभित्र यस्ता अवयवहरू हुन सक्तैनन् । यसरी अकार्य निरवयव परमाणुद्रव्यमा बाहिर, भित्र अवयवहरू असम्भव भएकाले परमाणुमा आकाशको समावेश हुन सक्तैन । त्यसकारण परमाणुमा अनित्यत्वको आपत्ति हुँदैन र परमाणु शेष भएको कारण सर्वशून्यको आपत्ति पनि निराकृत हुन्छ ।।२०।।

अब आकाश सर्वगत कसरी हुन सक्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सर्वसंयोगशब्दविभवाच्च सर्वगतम् ।।२१।।**

शब्दको जनक जो संयोग हो, त्यसको व्यापन भएकाले आकाश सर्वगत हुन्छ, अर्थात्- सर्वपदार्थको संयोग जो शब्द हो त्यसको व्यापन भएको कारण आकाशमा सर्वगतत्त्वको सिद्धि हुन्छ । त्यस्तो शब्दको व्यापन सावयव पदार्थमा सम्भव छैन, त्यसबाट पनि आकाशमा निरवयवत्व र व्यापकत्वको सिद्धि हुन्छ ।।२१।।

त्यस्तै- आकाशमा सर्वगतत्त्वको सिद्धि गर्न अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अव्यूहाविष्टम्भविभुत्वानि चाकाशधर्माः ।।२२।।**

सूत्रमा रहेको व्यूहको अर्थ वस्तु एकत्र हुनु र विष्टम्भको प्रतिरोध हुनु अर्थ हुन्छ । यी दुबै आकाशमा हुन सक्तैनन् किनकि आकाश स्पर्शरहित हुन्छ । व्यूह र प्रतिरोध सावयव पदार्थमा मात्र हुन्छ, नकि निरवयव आकाशमा । आकाश विभुद्रव्य हो । यसरी अव्यूह, गत्याभाव र विभुत्व यी आकाशका धर्म हुन्छन् । त्यस्तो आकाश नित्य, निरवयव र विभु हुन्छ भन्ने विषय सर्वथा सिद्ध छ ।।२२।।

पुनः परमाणुमा सावयवत्व प्रतिपादन गर्ने पूर्वपक्षीको मतलाई प्रदर्शन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) मूर्तिमतां च संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भावः ।।२३।।**

मूर्तपदार्थहरूमा अवयवहरूको सिद्धि सम्भव भएकाले, त्यस्ता पदार्थहरूमा सावयवत्व सिद्ध हुन्छ । परमाणु पनि मूर्त पदार्थ हो, त्यसकारण त्यसका पनि अवयवहरू हुन्छन् । अतः परमाणु सावयव सिद्ध हुन्छ । जो सावयव हुन्छ त्यो विनाशी हुन्छ । यसरी परमाणुमा सावयवत्व र विनाशित्व सिद्ध छ ।।२३।।

त्यस्तै- पूर्वपक्षीको मतमा परमाणुमा सावयवत्व सिद्ध गर्ने अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) संयोगोपपत्तेश्च ।।२४।।

एक परमाणुको अर्को परमाणुसँग जो संयोग छ, त्यसको सम्भावना भएकाले परमाणु अवयवयुक्त हुन्छ । किनकि द्वयणुक आदिको उत्पत्तिका लागि परमाणुद्वयको संयोग अवश्यमेव स्वीकार गर्नुपर्दछ । यसप्रकार परमाणुद्वयको संयोग भएको कारण सावयव घट आदिको समान परमाणु पनि सावयव सिद्ध हुन्छ, ।।२४।।

(मूलम्) यत्तावत् "मूर्तिमतां संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भाव" इति ? अत्रोक्तम्, किमुक्तम् ? विभागेऽल्पतरप्रसङ्गस्य यतो नाल्पीयस्तत्र निवृत्तेरण्ववयवस्य चाणुतरत्वप्रसङ्गादणुकार्यप्रतिषेध इति । स्पर्शवत्त्वाद् व्यवधानमाश्रयस्य चाव्याप्त्या भागभक्तिः । उक्तं चात्र स्पर्शवानणुः स्पर्शवतोरण्वोः प्रतिघाताद् व्यवधायको न सावयवत्वात् । स्पर्शवत्त्वाच्च व्यवधाने सत्यणुसंयोगो नाश्रयं व्याप्नोतीति भागभक्तिर्भवति, भागवनिवायमिति । उक्तञ्चात्र विभागेऽल्पतरप्रसङ्गस्य यतो नाल्पीयस्तत्रावस्थानात् तदवयवस्य चाणुतरत्वप्रसङ्गादणुकार्यप्रतिषेध इति । मूर्तिमतां च संस्थानोपपत्तेःसंयोगोपपत्तेश्च परमाणूनां सावयवत्वमिति हेत्वोः-

माथि पूर्वपक्षीद्वारा प्रस्तुत परमाणुमा सावयवत्ववादको खण्डन गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- मूर्त पदार्थहरूको अवयव सम्भव भएकाले परमाणु सावयव हुन्छ भनी पहिले जो शङ्का गरिएको थियो, त्यसको सम्बन्धमा विचार गरी समाधान बताइयो । अब उक्त कथनको अनुवाद गर्दै के समाधान बताइयो ? भन्ने जिज्ञासामा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- अवयवीका अवयवहरूको विभाग गर्दा जुनपदार्थदेखि जो सानु हुन सक्छैन, अर्थात्- विभाग गर्दै जाँदा जो अतिशय अल्प हुन्छ, जसले गर्दा अतिशय अल्पत्वको निवृत्ति हुन्छ, त्यस्तो अतिशय सानु, जसको अवयवको विभाग कनै पनि प्रकारले सम्भव छैन र त्यसलाई कार्यका प्रति कारण मान्दा त्यसको कार्य त्योभन्दा पनि सानो हुने आपत्ति हुने भएकाले परमाणुकार्यको प्रतिषेध हुन्छ । अर्थात्- परमाणुको कार्य झन् सानो परिमाण हुने भएकाले परमाणुगत अणुपरिमाणबाट कार्य हुनुसक्दैन । यसरी परमाणुलाई सावयव सिद्ध गर्ने कुनै आधार देखिँदैन । परमाणुद्वारा परमाणुको जो व्यवधान हुन्छ, त्यो परमाणु स्पर्शवान् भएको कारण हो, न कि परमाणु सावयव भएकाले । संयोगको आश्रय परमाणुको व्याप्ति नभएकाले नै अवयवको औपचारिक प्रयोग हुन्छ । यस सम्बन्धमा भनेको पनि छ- स्पर्शवान् परमाणु स्पर्शवान् परमाणुद्वयको निरोधक भएकाले दुई परमाणुको व्यवधान गर्ने हुन्छ न कि अवयवयुक्त परमाणु भएकाले व्यवधान भएको हो । यसरी स्पर्शवान् भएको कारण नै परमाणुद्वयको व्यवधान भएको स्थितिमा परमाणुको जो संयोग हो, त्यसले आफ्नो आश्रय परमाणुद्वयद्रव्यलाई व्यापन गर्दैन र परमाणुसंयोगको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अन्यापकताको कारण नै परमाणुमा अवयवत्वको गौण प्रयोग भएको हो । यो परमाणु यद्यपि अवयवयुक्त छैन तापनि अवयवयुक्त झैं प्रतीत हुन्छ, अर्थात्- अवयव भएको जस्तो भासित हुन्छ । पुनः उक्त विषयलाई पुष्ट गर्न भाष्यकार भन्नुहुन्छ- पहिले प्रतिपादन पनि गरिएको छ- अतिशय सानो हुने प्रसङ्ग भएको परमाणु विभागको विषयमा जसदेखि जो अतिशय सूक्ष्म हुन्छ त्यसको विश्राम त्यही हुने भएकाले परमाणु अवयवको कार्य अतिशय अणु हुने आपत्ति हुन्छ, त्यसकारण परमाणुकार्यको प्रतिषेध हुन्छ, अर्थात्- अतिसूक्ष्म परमाणु कार्य हुँदैन र त्यसको विनाश सम्भव छैन । यसरी परमाणु नित्य निरवयव सिद्ध हुन्छ । अत एव मूर्तद्रव्यहरूका नै अवयव र संयोगको पनि सिद्धि सम्भव छ । त्यसकारण परमाणुहरूमा सावयवत्व र संयोग यी दुवै हेतुको निषेध गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनवस्थाकारित्वादनवस्थानुपपत्तेश्चाप्रतिषेधः ।।२५।।**

संस्थानको उपपत्ति र संयोगको उपपत्ति यी पहिले प्रस्तुत दुई हेतुबाट परमाणुमा निरवयवत्वको प्रतिषेध हुन सक्तैन । किनकि सावयवत्व हेतु अनवस्थाको सम्पादक भएकाले । अर्थात्- अवयवको कही पनि विश्राम नहुने भएकाले त्यस्तो अनवस्थाको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसकारण परमाणु कुनै पनि प्रकारले सावयव सिद्ध हुँदैन, त्यस्तो निरवयव परमाणु अविनाशी हुन्छ, अर्थात्- त्यो कार्य हुन सक्तैन । यसरी सर्वशून्यत्ववाद खण्डित भई परमाणु निरवयव र नित्य सिद्ध हुन्छ, यो नै न्यायसिद्धान्त हो ।।२५।।

*इत्यष्टाभिः सूत्रैर्निरवयवप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार आठ सूत्रहरूद्वारा परमाणुमा निरवयत्व प्रतिपादन गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) यदिदं भवान् बुद्धीराश्रित्य बुद्धिविषयाःसन्तीति मन्यते मिथ्याबुद्धय एताः, यदि हि तत्त्वबुद्धयः स्युर्बुद्धया विवेचने क्रियमाणे याथात्म्यं बुद्धिविषयाणामुपलम्भेत-**

घट छ, पट छ, यसप्रकारका बुद्धिहरूलाई लिएर सबै घट आदि पदार्थहरू ज्ञानका विषयहरू हुन्छन् भनी जो तपाई नैयायिक स्वीकार गर्नुहुन्छ, त्यस्ता यी सबै बुद्धिहरू मिथ्या हुन् । यदि ती ज्ञानहरूलाई सत्यस्वरूप मान्ने हो भने बुद्धिद्वारा पदार्थको विवेचना गरेमा ती घट आदि जुन बुद्धिका विषयहरू यथार्थतया उपलब्ध हुन सकुन् तर बुद्धिका विषयहरू उपलब्ध हुन सक्तैनन् । त्यसकारण बुद्धि मिथ्या हुन्छ भन्ने बौद्धहरूको मतलाई निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) बुद्ध्या विवेचनातु भावानां याथात्म्यानुपलब्धिस्तन्त्वपकर्षणे पटसद्भावानुपलब्धिवत् तदनुपलब्धिः ।।२६।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



घट आदि भावपदार्थहरूको बुद्धिद्वारा विवेचन गर्नाले यथार्थतः तिनको उपलब्धि हुँदैन । जस्तै- कपडाका धागाहरूको अपकर्षण गरिसकेपछि ती धागाहरूभन्दा अतिरिक्त कपडाको अस्तित्त्व उपलब्ध हुँदैन, त्यस्तै प्रकारले भावपदार्थहरूको सत्ताको पनि उपलब्धि हुँदैन । त्यसकारण सबै बुद्धिहरू मिथ्या हुन्छन्, एउटा विज्ञानमात्र सत्य हुन्छ भन्ने यस्तो विज्ञानवादी बौद्धहरूको सिद्धान्त छ ।।२६।।

उक्त कथनको खण्डन गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) व्याहतत्त्वाद्धेतुः ।।२७।।**

सबै घट आदि भाव पदार्थहरूमा मिथ्यात्वको साधक बुद्धिद्वारा विवेचन भन्ने यस्तो हेतु हुन सक्तैन, अर्थात्- पूर्वोक्त हेतुद्वारा बुद्धिमा मिथ्यात्वको सिद्धि हुन सक्तैन । किनकि उक्त हेतु व्याघात दोषले युक्त छ । यदि बुद्धिद्वारा घट, पट आदि भावपदार्थहरूको विवेचन सम्भव छ भने त्यस्तो स्थितिमा सबै भावपदार्थहरू यथार्थतः उपलब्ध हुँदैनन् भन्ने यो कथन उपयुक्त हुन्छ । किनभने सबै भावपदार्थको यथार्थतया उपलब्धि हुँदैन भनी स्वीकार गर्दा तिनीहरूको बुद्धिद्वारा विवेचन नै सम्भव छैन । बुद्धिद्वारा पदार्थको विवेचन गरेको स्थितिमा धागाहरूबाट कपडा हुन्छ, यस्तो प्रतीति हुन्छ, न कि धागा नै कपडा भन्ने प्रतीति । यसप्रकार घट-पट आदि भावपदार्थहरूको यथार्थत उपलब्धि सम्भव भएकाले सबै भावपदार्थमा मिथ्यात्वको सिद्धि हुँदैन ।।२७।।

अब भाव पदार्थहरूको कार्यकारणभावको अवस्थाविशेषको निरूपण गर्न अग्रिम सूत्रको अवतरण हुन्छ-

**(सूत्रम्) तदाश्रयत्वादपृथग्ग्रहणम् ।।२८।।**

यहाँ तत्पदले कारण धागा आदिलाई लिइन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- धागा आदिमा आश्रित कपडा आदि पदार्थ भएकाले धागाहरूदेखि भिन्न कपडा आदिको ग्रहण हुन सक्तैन । यसरी कारण र कार्यको आश्रयाश्रितभाव सम्बन्ध हुन्छ । त्यसकारण धागाहरूदेखि कपडा पृथक् भए तापनि तिनीहरूको पृथग् ग्रहण हुँदैन । अपृथक् रूपले ग्रहण भएकाले नै भावपदार्थहरू मिथ्या हुन सक्तैनन् ।।२८।।

अब सिद्धान्ती भाव पदार्थको अस्तित्त्वसाधक हेतु प्रस्तुत गर्दै अग्रिम सूत्रको उपदेश गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रमाणतश्चार्थप्रतिपत्तेः ।।२९।।**

प्रत्यक्ष आदि प्रमाणबाट पदार्थहरूको सिद्धि हुने भएकाले ज्ञानका विषय भावदार्थहरू हुन्छन् । त्यसकारण सर्वशून्यवाद सिद्ध हुन सक्तैन ।।२९।।

अब सर्वशून्यवादको निराकरण गर्न अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(सूत्रम्) प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ।।३०।।**

प्रमाणको अनुपपत्ति र उपपत्तिद्वारा पनि सर्वशून्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । यदि प्रमाणको सिद्धि हुन सक्तैन भन्ने हो भने सर्वाभावको साधक प्रमाण नभएकाले सर्वशून्यत्व पनि सिद्ध हुन सक्तैन, यदि प्रमाणको सिद्धि हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने प्रमाण भएको कारण नै सर्वशून्यत्ववाद असिद्ध भएको कुरा प्रष्टै छ । यसरी प्रमाणको अनुपपत्ति र उपपत्तिको आधारमा पनि सर्वशून्यत्ववाद असिद्ध हुन्छ । त्यसकारण सबै पदार्थ मिथ्या हुन्छन् भन्ने बौद्धवादीहरूको मत सप्रमाण पुष्ट हुन सक्तैन ।।३०।।

अब पुनः पूर्वपक्षीको मतमा सर्वमिथ्यात्वको सिद्धि गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्वप्नविषयाभिमानवदयं प्रमाणप्रमेयाभिमानः ।।३१।।**

जसरी स्वप्नावस्थामा पदार्थको अनुभव मिथ्या हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले जाग्रत्कालिक प्रमाण र प्रमेयको जो अभिमान हो त्यो मिथ्या नै हुन्छ । अर्थात्- जागरणावस्थामा स्वप्नको समान प्रमाण र प्रमेयको ज्ञान पनि मिथ्या हुन्छ । त्यसकारण सकलपदार्थ शून्यस्वरूप हुन्छन् ।।३१।।

त्यस्तै- सर्वशून्यत्वको साधक अर्को हेतु प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) मायागन्धर्वनगरमृगतृष्णिकावद्वा ।।३२।।**

अथवा जसरी इन्द्रको मायाजालबाट मिथ्याज्ञान भए तापनि गन्धर्वको नगर, ग्रीष्म ऋतुमा सूर्यका किरणलाई जलधारा सम्झन्छ र नभएको वस्तुको भान भए जस्तो गरी मिथ्याज्ञान हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले घट-पट आदि भावपदार्थहरू पनि मिथ्या छन् तापनि तिनीहरूको ज्ञान हुन्छ, त्यो वास्तविक ज्ञान हुन सक्तैन । त्यसकारण सर्व-शून्यत्ववाद सिद्ध हुन्छ ।।३२।।

अब सिद्धान्ती उक्त सर्व शून्यत्ववादको खण्डन गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै भन्नुहन्छ-

**(सूत्रम्) हेत्वभावादसिद्धिः ।।३३।।**

सबै पदार्थको अभाव हुन्छ भन्ने जो बौद्ध सिद्धान्त हो, त्यसको सिद्धि हुन सक्तैन । किनकि सकल पदार्थको अभावलाई सिद्ध गर्ने प्रमाणको अभाव भएकाले । प्रत्यक्ष आदि प्रमाणबाट सिद्ध घट, पट आदि पदार्थको अपलाप गर्न सकिदैन । त्यसकारण सर्व-शून्यत्ववाद प्रमाणबाट सिद्ध हुँदैन ।।३३।।

स्वप्नको समान प्रमाण र प्रमेयहरू पनि असद्विषयक नै हुन्छन्, भन्ने जो पूर्वपक्षीको शङ्का हो, त्यसको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्मृतिसङ्कल्पवच्च स्वप्नविषयाभिमानः ।।३४।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जसरी स्मृति र सङ्कल्प यी दुवै पूर्वानुभूत पदार्थलाई विषय बनाउने भएकाले सद्विषयक हुन्छन्, त्यस्तै प्रकारले स्वप्नविषयक अभिमान पनि सद्विषयक नै हुन्छ ।।३४।।

**(मूलम्) एवं च सति-**

यसप्रकार भाष्यमा विचारको क्रममा मिथ्याज्ञान तत्त्वज्ञानमूलक सिद्ध भइसकेपछि शरीर आदिमा मिथ्याज्ञानको निवृत्ति कसरी सम्भव हुन्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) मिथ्योपलब्धिविनाशस्तत्त्वज्ञानात् स्वप्नविषयाभिमानप्रणाशवत् प्रतिबोधे ।।३५।।**

जसरी जागरणवस्थामा स्वप्नविषयक अभिमानको विनाश हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले तत्त्वज्ञानबाट मिथ्याज्ञानको निवृत्ति हुन्छ । अर्थात्- शरीर, इन्द्रिय आदिमा आत्मतत्त्वको जो भ्रमात्मक ज्ञान हो, त्यसको निवृत्ति तत्त्वज्ञानबाट हुन्छ ।।३५।।

पूर्वोक्त प्रकारले पदार्थको सत्तालाई सिद्ध गरिसकेपछि मिथ्याज्ञानको सत्तालाई सिद्ध गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) बुद्धेश्चैवं निमित्तसद्भावोपलम्भात् ।।३६।।**

यसप्रकार पदार्थको सत्ताको तरह मिथ्याज्ञानको पनि सत्ता हुन्छ, अर्थात्- आत्मतत्त्वज्ञानबाट मिथ्याज्ञानको नाश सम्भव छैन । किनकि त्यस्तो ज्ञानका कारण घट, पट आदि पदार्थको उपलब्धि हुन्छ । एवं क्रमले मिथ्याज्ञानको सत्ता पनि स्वीकार गर्नु सर्वथा आवश्यक देखिन्छ ।।३६।।

अब मिथ्याज्ञानका जुन निमित्त हुन् तिनका भेदहरू बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तत्त्वप्रधानभेदाच्च मिथ्याबुद्धेर्द्वैविध्योपपत्तिः ।।३७।।**

सूत्रस्थ तत्त्व शब्दको अर्थ गौण अर्थात्- अप्रधान हुन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- तत्त्व र प्रधानका भेदले मिथ्याज्ञान दुई प्रकारको हुन्छ । जस्तै- ठूटामा पुरूषको जो ज्ञान हो, त्यो मिथ्या हुन्छ । त्यस्तो बुद्धि ठुटोविना र पुरूषविना पनि सम्भव हुँदैन । त्यसकारण दुवैको निमित्तकारण सिद्ध छ । त्यसमा गौण ठूटो, धर्मीपुरूषको आरोप गरेर हुने मिथ्या ज्ञानमा पुरूष प्रधान भएको हुन्छ । तीं दुईको बीचमा भिन्नता भएकाले मिथ्याज्ञानका निमित्तकारणहरू गौण र मुख्यका भेदले दुई ओटा सिद्ध छन् । यसरी दुई प्रकारको मिथ्याज्ञानको सिद्धि हुन्छ । अतः निमित्तका भेदले नैमित्तिक मिथ्याज्ञान पनि दुई किसिमको सिद्ध छ ।।३७।।

*इति द्वादशभिः सूत्रैर्बाह्यार्थभङ्गनिराकरणप्रकरणम् ।*

*यस प्रकार बाह्र सूत्रहरूबाट बाह्य पदार्थभङ्गवादलाई निराकरण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(मूलम्) दोषनिमित्तानां तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिरित्युक्तम् । अथ कथ तत्त्वज्ञानमुत्पद्यत इति ?**

दोषका कारण स्त्री, पुत्र, शरीर आदिको स्वरूपज्ञानबाट अहङ्कारको निवृत्ति हुन्छ भनी पहिले बताइयो । यसपछि कसरी तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन्छ ? भन्ने शङ्काको समाधान गर्न सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) समाधिविशेषाभ्यासात् ।।३८।।**

तत्त्वज्ञानको अनुकूल समाधिविशेषको अभ्यासको माध्यमबाट, अर्थात्- पुनः पुनरनुष्ठान विशेषबाट विषयहरूदेखि चित्तवृत्तिको निरोध हुन्छ र तत्त्वज्ञानको उत्पत्ति हुन्छ । त्यसमा गन्ध आदि विषयहरूबाट चित्तवृत्तिको निरोध नै समाधि हो । त्यसका लागि बारम्बार अभ्यास सर्वथा अपेक्षित छ, जसले गर्दा तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन सकोस् ।।३८।।

**(मूलम्) यदुक्तम् "सति हि तस्मिन्निन्द्रियार्थेषु बुद्धयो नोत्पद्यन्ते "इत्येतत्-**

समाधि भएको स्थितिमा चक्षु आदि इन्द्रियका रूप आदि विषयहरूमा ज्ञानहरू उत्पन्न हुँदैनन् भनी जो पहिले प्रतिपादन गरियो त्यो युक्तिसम्मत छैन भन्ने पूर्वपक्षीको शङ्कालाई प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न अर्थविशेषप्राबल्यात् ।।३९।।**

समाधिविशेषको अभ्यास हुन सक्तैन । किनकि पुत्र, पत्नी आदिमा जो प्रीति हो, त्यसको प्रबलता भएकाले । अर्थात्- समाधिविशेषको अभ्यासमा पुत्र, पत्नी आदिको प्रेम विरोधी हुन्छ, त्यसले समाधिलाई रोक्छ । त्यसैले विषयको प्रबल प्रभावले गर्दा समाधि विशेषको अभ्यास अवरुद्ध हुन्छ ।।३९।।

त्यस्तै- समाधिको अनुत्पत्तिमा पूर्वपक्षीको मतमा अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) क्षुदादिभिः प्रवर्तनाच्च ।।४०।।**

भोक, पिपासा, तृष्णा आदिले योगीहरू पनि बाह्य विषयहरूमा आसक्त हुन्छन् र ती विषयहरूका लागि प्रतिक्षण चित्तको प्रवृत्ति भएको कारण कसरी समाधि सम्भव छ र ? अनि समाधि नभएको स्थितिमा तत्त्वज्ञानको उत्पत्ति कसरी हुन सक्छ ? अर्थात्- कदापि तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन सक्तैन ।।४०।।

**(मूलम्) अस्त्वेतत् समाधिन्युत्याननिमित्तं समाधिप्रत्यनीकं सति त्वेतस्मिन्-**

यद्यपि विषयको प्रबलप्रभाव, बुभुक्षा, पिपासा आदि समाधिका विनाशक र विरोधी यी सबै छन्, तथापि त्यस्ता समाधिका विरोधी भए तापनि समाधि सम्भव छ भन्ने सिद्धान्तलाई प्रतिपादन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः ।।४१।।**

पूर्वजन्ममा अनुष्ठान गरेको समाधिबाट उत्पन्न जो संस्कार छ, त्यसको सम्बन्धद्वारा यो जन्ममा समाधिको सिद्धि हुन्छ । विरोधी भए तापनि समाधिको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



अभाव हुँदैन, अर्थात्-समाधि सिद्ध हुन्छ, अनि समाधिद्वारा तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुन्छ ।।४१।।

**(मूलम्) प्रत्यनीकपरिहारार्थं च-**

समाधिको जो विरोधी हो, त्यसको परिहार गर्न सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अरण्यगुहापुलिनादिषु योगाभ्यासोपदेशः ।।४२।।**

घर छोडेर जङ्गल, गुफा, नदीको तट, एकान्तस्थल आदिमा योगभ्यास गर्न जानुपर्दछ । किनकि त्यस्ता पवित्र स्थलहरूमा योगाभ्यास गर्न शास्त्रले उपदेश गरेको छ, जसले गर्दा बाधा-विरोध नहोस् ।।४२।।

**(मूलम्) यद्यर्थविशेषप्राबल्यादनिच्छातोऽपि बुद्धयुत्पत्तिरनुज्ञायते-**

इच्छा नभए तापनि विषयविशेषको प्रबलताको कारण इन्द्रियका विषयहरूमा ज्ञानको उत्पत्ति हुन्छ, भन्ने कुरालाई यदि तपाईले स्वीकार गर्नुहुन्छ भन्ने पूर्वपक्षीको जो शङ्का हो, त्यसको समाधान प्रस्तुत गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अपवर्गेऽप्येवं प्रसङ्गः ।।४३।।**

मोक्षावस्थामा पनि यस्तै प्रसङ्ग आइपर्दछ । अर्थात्- विषयको प्रबल प्रभाव भएकाले मोक्षकालमा पनि मुक्त आत्मामा विषयको ज्ञान भइरहने आपत्ति हुन्छ, जसको कारण मोक्ष नै नहुने हुन्छ र संसरी जीवसँग समानता हुन्छ । यसरी पदार्थ तत्त्वज्ञानबाट जीव मुक्त हुन्छ, पुनः संसारमा आउनु पर्दैन भन्ने जो श्रुतिवाक्य हो त्यो उपपन्न हुन सक्तैन ।।४३।।

उक्त प्रकारको जो आक्षेप हो, त्यसको परिहार गर्न सिद्धान्ती अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न निष्पन्नावश्यम्भावित्वात् ।।४४।।**

अपवर्गकालमा विषयको ज्ञान हुन सक्तैन । किनकि निष्पन्न शरीर आदि विषयज्ञानका प्रति कारण हुन्छन्, अर्थात्- उत्पन्न शरीर आदि अवश्यमेव रूप रस आदि विषयक ज्ञानका कारण हुन्छन्, यसमा अन्यथा हुन सक्तैन ।।४४।।

पुनः मोक्षावस्थामा शरीर आदिको सत्तालाई निषेध गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदभावश्चापवर्गे ।।४५।।**

सूत्रस्थ तत्पदले शरीर आदिको ग्रहण हुन्छ- अनि सूत्रार्थ हुन्छ- मोक्षकालमा घटरूप आदि विषयको जो ज्ञान हो, त्यसका कारण जुन शरीर इन्द्रिय आदि हुन्, तिनीहरूको अभाव हुन्छ । त्यसकारण मुक्तात्मामा विषयबुद्धिको उत्पत्ति हुँदैन ।।४५।।

अब मोक्षसिद्धिका उपायहरूको निरूपण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगाच्चाध्यात्मविध्युपायैः ।।४६।।**

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



सूत्रस्थ तत्पदले अपवर्गको ग्रहण हुन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- अपवर्ग सिद्धिका लागि शास्त्रमा उपदिष्ट यमनियम र योगबाट अध्यात्मसम्बन्धी विधिका उपायहरूबाट अर्थात्- पातञ्जलयोगशास्त्रमा उपदेश भएका आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा समाधि र साधनहरूबाट आत्माको जो संस्कार हो, त्यसको सम्पादन गर्नुपर्दछ । अर्थात्- अपवर्गको प्राप्तिका लागि अशुद्धि दोष आदिको नाशपूर्वक समाधिको योग्यतालाई सम्पादन गरिरहनुपर्दछ ।।४६।।

यसप्रकार पूर्वोक्त समाधि नै यदि तत्त्वज्ञानको उपाय हो भने न्याशास्त्रको प्रयोजन के हो त ? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ज्ञानग्रहणाभ्यासस्तद्विद्यैश्च संवादः ।।४७।।**

तत्त्वज्ञानको सिद्धिका लागि आत्मविद्या, अर्थात्- न्यायशास्त्रमा उपदेश गरेका तत्त्वहरूको ज्ञानलाई ग्रहण र त्यसको निरन्तर अभ्यास गरिरहनुपर्दछ । तत्त्वज्ञानको परिपाकका लागि न्यायशास्त्रका ज्ञाता आचार्यहरूसँग सम्वाद विचार विमर्श भइरहनुपर्दछ । यसरी तत्त्वज्ञानको परिपाक हुन्छ र त्यो मुक्त हुन्छ ।।४७।।

**(मूलम्) तद्विद्यैश्च सह संवादः इत्यविभक्तार्थं वचनं विभज्यते-**

न्यायशास्त्रका ज्ञाताहरूसँग सम्वाद गर्नुपर्दछ भनी माथि उल्लेख गरियो, तर त्यसको विभाग ग्रन्थकारले गर्नुभएन । त्यसकारण के कस्ता साधनसम्पन्न व्यक्तिहरूसित संवाद गर्नुपर्दछ भन्ने विषयलाई निर्देश गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) तं शिष्यगुरूसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयोर्थिभिरनसूयुभिरभ्युपेयात् ।।४८।।**

सूत्रस्थ "तम्" पदले संवादलाई लिइन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- शिष्य, गुरू, ब्रह्मचारीका साथै अध्ययन गर्ने व्यक्ति, आफूभन्दा जान्ने, अध्यात्मविद्याले सम्पन्न, मोक्षार्थी, अर्काको ईर्ष्या नगर्ने व्यक्तिहरूसँग मोक्षलाई चाहना गर्ने व्यक्तिले नित्य-निरन्तर संवाद गरिरहोस् । अर्थात्- त्यस्ता व्यक्तिका सन्निधिमा रहेर निरन्तर विचार, विमर्श तथा सम्वाद गरिरहोस् ।।४८।।

**मूलम्) यदि मन्येत-पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः प्रतिकूलः परस्येति-**

सम्वादमा पक्ष-प्रतिपक्षको ग्रहण हुन्छ, जसमा शिष्यले गुरूको विचारको खण्डन पनि गर्नुपर्ने हुन्छ । यस्तो सम्वाद अनुकूल हुन सक्तैन । त्यस्तो स्थितिमा मोक्षार्थीको लागि प्रतिकूल आचरण अनिष्टकारी हुन्छ भनी तत्त्वजिज्ञासुले यदि ठान्दछ भने त्यसको उपाय बताउन सूत्रकार अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिपक्षहीनमपि वा प्रयोजनार्थमर्थित्वे ।।४९।।**

अथवा तत्त्वजिज्ञासुलाई तत्त्वविषयक सम्वादको चाहना भएको अवस्थामा तत्त्वज्ञानात्मक प्रयोजनका लागि पक्ष प्रतिपक्षलाई स्वीकार नगरी



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



तत्त्वज्ञानसुले संवाद गरोस् । किनकि मोक्ष नै परम प्रयोजन भएकाले त्यसको सिद्धि जुन उपायको अवलम्बन गर्नाले सम्भव छ, तदनुरूप नै संवाद गर्नुपर्दछ । यही नै शास्त्रको तात्पर्य हो ।।४९।।

*इति द्वादशभिः सूत्रैस्तत्त्वज्ञानविवृद्धिप्रकरणम् ।*

*यसप्रकार बाह्र सूत्रहरूबाट तत्त्वज्ञानको अभिवृद्धिलाई बताउँने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) अन्योन्यप्रत्यनीकानि च प्रावादुकानां दर्शनानि स्वपक्षरागेण चैके न्यायमतिवर्तन्ते, तत्र-**

दर्शनका प्रवर्तक पूर्वाचार्यहरूको स्वपक्षको जो प्रतिष्ठापन हो, त्यसको आग्रहविशेषले गर्दा परस्परविरोधी दर्शनहरू देखिन्छन् । जसमा केही विचारक आचार्यहरूले न्यायको अतिवर्तन अर्थात्- उल्लङ्घन गर्नुहुन्छ । तत्सम्बन्धमा स्पष्ट गरी निरूपण गर्न अग्रिमसूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशारवावरणवत् ।।५०।।**

जसरी धान आदिका बीज अङ्कुरहरूको रक्षाका लागि काँडाले युक्त रूखका हाँगाहरूद्वारा बार बेरिन्छ, त्यस्तै प्रकारले विरोधीले न्यायको उल्लङ्घन गरेपछि त्यसको खण्डन गरी तत्त्वनिश्चय गर्न जल्प र वितण्डाको प्रयोग आवश्यक हुन्छ । यो प्रयोग धूर्तहरूका लागि सर्वथा आवश्यक छ, नकि विवेकी विद्वान्हरूको लागि । किनकि विवेकी विद्वान्हरू ता वादकथाको माध्यमले नै तत्त्वनिर्णयको रक्षा गर्न सक्नुहुन्छ ।।५०।।

अब जल्प र वितण्डाको प्रयोजन प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) ताभ्यां विगृह्य कथनम् ।।५१।।**

यहाँ विगृह्य भन्नाले विजिगीषा हो, त्यो भनेको जित्ने इच्छा । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- जित्ने इच्छाले जल्प र वितण्डा यी दुई कथाको माध्यमले विरोधी पक्षको खण्डन गर्नुपर्दछ । यसरी यहाँ कथन भनेको नै विरोधी विचारको खण्डनात्मक कथन हुन्छ भन्ने यस्तो गूढ आशय ग्रन्थकारको रहेको छ ।।५१।।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां तत्त्वज्ञानपरिपालनप्रकरणम् ।*

यस प्रकार दुई सूत्रबाट तत्त्वज्ञानको परिपालनको प्रक्रियालाई स्पष्ट गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।

*इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये चतुर्थोऽध्यायः समाप्तः ।।४।।*

*यसरी श्रीवात्स्यायनमुनिद्वारा प्रणीत न्यायभाष्यमा चौथो अध्याय पूर्ण हुन्छ ।।४।।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

# विषयावली


पाँचौं अध्यायको पहिलो आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू २६२-२८०

४७७. जातिका भेदहरूलाई प्रतिपादन गर्ने सूत्र
४७८. साधर्म्य र वैधर्म्यको लक्षण
४७९. ती दुईको उत्तर
४८०. उत्कर्षसम, अपकर्षसम आदि ६ प्रकारका जातिहरूको लक्षण
४८१. उक्त जातिहरूको उत्तर
४८२. प्राप्तिसम र अप्राप्तिसम नामक जातिको परिभाषा
४८३. ती दुईको उत्तर
४८४. प्रसङ्गसम र प्रतिदृष्टान्तसम नामक जातिको लक्षण
४८५. ती दुईको समाधान
४८६. अनुत्पत्तिसम नामक जातिको लक्षण
४८७. त्यसको समाधान
४८८. संशयसमनामक जातिको लक्षण
४८९. त्यसको समाधान
४९०. प्रकरणसमनामक जातिको लक्षण
४९१. त्यसको समाधान
४९२. अहेतुसमनामक जातिको लक्षण
४९३. त्यसको समाधान
४९४. अर्थापत्तिसमनामक जातिको लक्षण
४९५. त्यसको समाधान
४९६. अविशेषसमनामक जातिको परिभाषा
४९७. त्यसको समाधान
४९८. उपपत्तिसमनामक जातिको लक्षण
४९९. त्यसको समाधान
५००. उपलब्धिसमनामक जातिको लक्षण
५०१. त्यसको समाधान
५०२. अनुपलब्धिसमनामक जातिको लक्षण
५०३. त्यसको समाधान


Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

५०४. अनित्यसमनामक जातिको लक्षण
५०५. त्यसको समाधान
[illegible]
५०७. त्यसको समाधान
५०८. कार्यसमनामक जातिको लक्षण
५०९. त्यसको समाधान
५१०. षट्पक्षीको विचार
५११. षट्पक्षीका क्रमहरूको उपस्थापन

पाँचौं अध्यायको द्वितीय आह्निक अन्तर्गतका विषयहरू २८१-२९०
५१२. निग्रहस्थानको परिभाषा
५१३. निग्रहस्थानका भेदहरूलाई प्रतिपादन गर्ने सूत्र
५१४. प्रतिज्ञाहानिनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५१५. प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थानको स्वरूप
५१६. प्रतिज्ञाविरोधनामक निग्रहस्थानको परिभाषा
५१७. हेत्वन्तरनामक निग्रहस्थानको स्वरूप
५१८. अर्थान्तरनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५१९. निरर्थकनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२०. अविज्ञातार्थनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२१. अपार्थकनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२२. अप्राप्तकालनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२३. न्यूननामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२४. अधिकनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२५. पुनरूक्तनामक निग्रहस्थानको अर्को लक्षण
५२६. अननुभाषण नामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२७. अप्रतिभानामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२८. विक्षेपनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५२९. मतानुज्ञानामक निग्रहस्थानको लक्षण
५३०. पर्यनुयोज्योपेक्षणनामक निग्रहस्थानको लक्षण
५३१. निरनुयोज्यानुयोग नामक निग्रहस्थानको परिभाषा
५३२. अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थानको परिभाषा
५३३. हेत्वाभासनामक निग्रहस्थानको विचार

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ पञ्चमाध्यायस्य प्रथममाह्निकम्

(अब पाँचौं अध्यायको प्रथम आह्निक प्रारम्भ हुन्छ)

(मूलम्) साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानस्य विकल्पाज्जातिबहुत्वमिति सङ्क्षेपेणोक्तं तद्विस्तरेण विभजते, ताः खल्विमा जातयः स्थापनाहेतौ प्रयुक्ते चतुर्विंशतिः प्रतिषेधहेतवः-

ग्रन्थकार न्यायभाष्यको पाँचौं अध्यायमा सोह्र पदार्थहरूमध्ये जाति र निग्रहस्थानका भेदहरूको निरूपण गर्न प्रारम्भ गर्नुहुन्छ । त्यसमा साधर्म्य र वैधर्म्यद्वारा विरोधी मतको जो खण्डन हो त्यसका भेदले जातिहरू धेरै हुन्छन् भन्ने विषयको संक्षेपले उद्देश गर्दै प्रथम अध्यायको अन्तमा निर्देश गरियो । अब ग्रन्थकार त्यसको सविस्तार विभाग प्रस्तुत गर्नुहुन्छ । त्यसमा प्रतिवादीद्वारा प्रयुक्त स्थापना-हेतुमा दोषको उपस्थापन गर्दै निषेध गर्ने हेतुस्वरूप यी जातिहरू चौविस प्रकारका छन् । जसको भेदप्रतिपादक न्यायसूत्र यसप्रकार छ ।

(सूत्रम्) साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्ण्याऽवर्ण्यविकल्पसाध्यप्राप्त्यप्राप्तिप्रसङ्गप्रतिदृष्टान्ताऽनुत्पत्तिसंशयप्रकरणहेत्वर्थापत्त्यविशेषोपपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमाः ।।१।।

सूत्रघटक पदहरूको द्वन्द्वसमास हुन्छ, त्यसमा प्रत्येकको समपदसँग सम्बन्ध हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- १.साधर्म्यसमा, २.वैधर्म्यसमा, ३.उत्कर्षसमा, ४.अपकर्षसमा ५.वर्ण्यसमा, ६.अवर्ण्यसमा, ७.विकल्पसमा, ८.साध्यसमा, ९.प्राप्तिसमा, १०.अप्राप्तिसमा, ११.प्रसङ्गसमा, १२.प्रतिदृष्टान्तसमा, १३.अनुत्पत्तिसमा, १४.संशयसमा, १५.प्रकरणसमा, १६.अहेतुसमा, १७.अर्थापत्तिसमा, १८.अविशेषसमा, १९.उपपत्तिसमा, २०.उपलब्धिसमा, २१.अनुपलब्धिसमा, २२.नित्यसमा, २३.अनित्यसमा, २४.कार्यसमा गरी २४ जातिका भेदहरू छन् ।।१।।

लक्षणं तु-

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त साधर्म्य र वैधर्म्यसमको लक्षण प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्यसमौ ।।२।।

साध्यको साधर्म्यद्वारा वा साध्यको वैधर्म्यद्वारा स्थापनावादीले साध्यको उपसंहार गरिसकेपछि साध्यको अपेक्षा विपरीत साधर्म्यद्वारा विना व्याप्ति नै साध्यको खण्डन गरेमा साधर्म्यसमा नामक जाति हुन्छ भने विरुद्धधर्मको माध्यमले साध्यको उपसंहारपश्चात् त्यसको अभावको आपत्ति देखाइन्छ भने



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यस्तो स्थितिमा वैधर्म्यसमा नामक जाति हुन्छ । यसरी साध्यको साधर्म्यको माध्यमले, अर्थात्- साध्यको उपसंहारपश्चात् साध्यको समानधर्मताद्वारा व्याप्तिसम्बन्ध विना नै निषेध र त्यसको विरूद्ध धर्मताको माध्यमले साध्यको सिद्धिपश्चात् व्यतिरेकव्याप्ति विना नै त्यसको खण्डन गर्नुलाई वैधर्म्यसमा जाति भनिन्छ । त्यसमा साधर्म्यद्वारा उपसंहार गरिसकेपछि वैधर्म्यबाट खण्डन र वैधर्म्यद्वारा उपसंहारपश्चात् साधर्म्यको माध्यमले खण्डन गर्नुलाई साधर्म्य र वैधर्म्यसम भनिन्छ । यसरी दुई प्रकारका साधर्म्यसमाका भेदहरू हुन्छन् । त्यस्तै- वैधर्म्यद्वारा साध्यको उपसंहारपश्चात् वैधर्म्यको माध्यमले खण्डन र साधर्म्यद्वारा साध्य उपसंहृत भएपश्चात् वैधर्म्यको माध्यमले खण्डन गर्नु, यी दुई प्रकारका वैधर्म्यसमाका पनि भेदहरू छन् । जस्तै- न्यायमतानुसार आत्मा विभु भएकाले त्यसमा क्रिया हुँदैन । त्यसमा स्थापनावादीले आत्मा क्रियावान् हुन्छ, माटाको थुप्रो जस्तै, अर्थात्- जसरी माटाको थुप्रो जो द्रव्य हो, त्यो क्रियाको आश्रय हुन्छ, त्यस्तै- आत्मा । अतः आत्मा क्रियावान् छ लोष्ठद्रव्यको समान यसप्रकार वादीले लोष्ठद्रव्यको साधर्म्यद्वारा आत्मामा क्रियावत्त्वको उपसंहार गरिसकेपछि प्रतिवादीले क्रियारहित आकाशको साधर्म्यद्वारा विभुद्रव्य आत्मामा क्रियावत्त्वको खण्डन गर्छ- **आत्मा विभुः निष्क्रियत्वात् आकाशवत्** विभु आकाश निष्क्रिय हुन्छ, त्यस्तै आत्मा छ, त्यसकारण आत्मामा पनि क्रिया छैन । यसरी साधर्म्योदाहरणको माध्यमले वादीद्वारा आत्मामा क्रियावत्त्वको उपसंहारपश्चात् पुनः प्रतिवादीले आत्माको साधर्म्यद्वारा विना व्याप्तिको आधारमा साध्यको खण्डन गरिएको स्थितिमा साधर्म्यसमा नामक जाति हुन्छ । त्यस्तै- वादीले वैधर्म्यद्वारा आत्मामा निष्क्रियत्व सिद्ध गरिसकेपछि प्रतिवादीले वैधर्म्यद्वारा आत्मामा निष्क्रियत्वको निषेध गर्छ भने त्यहाँ वैधर्म्यसमा नामक जाति प्रवृत्त हुन्छ । जस्तै- आत्मा निष्क्रिय छ, किन ? विभुत्व भएकाले जो द्रव्य विभु हुँदैन, त्यो क्रियारहित पनि हुँदैन, जस्तै- लोष्ठद्रव्य आत्मा त्यस्तो छैन, त्यसकारण आत्मामा क्रिया छैन । प्रतिवादीले यसको वैधर्म्योदाहरणद्वारा खण्डन गर्छ । क्रियाको आधार नभएको आकाशद्रव्य क्रियाको हेतु जो गुण हो त्यसले रहित देखिन्छ, त्यस्तो आत्मा छैन, त्यसकारण आत्मा क्रियाको आधार नभएक छैन । यसमा कुनै विशेष व्याप्ति देखिँदैन । यसरी वादीले साध्यको वैधर्म्यद्वार सिद्ध गरिसकेपछि विना व्याप्ति वैधर्म्योदाहरणबाट प्रतिवादीले उपसंहृत साध्यको खण्डन गर्छ भने त्यस्तो स्थितिमा वैधर्म्यसमा नामक जाति हुन्छ । त्यस्तै अन्यत्र पनि सम्झनुपर्दछ ।।२।।

**अनयोरुत्तरम्-**

उक्त साधर्म्यसम र वैधर्म्यसम नामक जातिको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



**(सूत्रम्) गोत्वाद् गोसिद्धिवत्तत्सिद्धिः ।।३।।**

जसरी व्याप्तिविशिष्ट गोत्वहेतुबाट गाइको सिद्धि हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले सर्वत्र । जसरी गौः यस साध्यको जो व्याप्ति छ, त्यसले युक्त गोत्वहेतुबाट गाईको सिद्धि हुन्छ । त्यस्तै-सर्वत्र व्याप्तिविशिष्ट हेतुबाट साध्यको सिद्धि हन्छ, न कि साध्यको साधर्म्य अथवा साध्यको वैधर्म्यबाट मात्र भनी स्वीकार गरेको स्थितिमा साधर्म्यसमा र वैधर्म्यसमा जातिको प्रसङ्ग हुन्छ, तर यस स्थलमा यस्तो हुँदैन । किनकि गौः यस्तो वचनको प्रयोगले मात्र गाईको सिद्धि हुन सक्तैन, कसरी हुन्छ त ? भन्ने शङ्का हुदा गाईको जो व्याप्ति हो त्यसले युक्त गोत्व हेतु हुनुपर्दछ, अर्थात्-व्याप्तिविशिष्ट गोत्व यो हेतु गौको साधक हुन्छ, गोत्वको सम्बन्ध गाईसँग छ भन्ने यस्तो निश्चयबाट मात्र गाईको निर्बाध सिद्धि हुन्छ । त्यसैले गाईका केही साधर्म्यलाई लिएर अथवा विरूद्ध घोडा आदिको पुच्छर आदिलाई लिएर गोत्व हेतुबाट गाईको सिद्धि हुन सक्तैन । यसरी व्याप्तिविशिष्ट हेतु नै साध्यको साधक हुन्छ । त्यस्तै पूर्वोक्त स्थलमा पनि लोष्ठ आदि साधर्म्यद्वारा अथवा वैधर्म्यद्वारा आत्मा क्रियावान् अथवा निष्क्रिय छ भनी क्रिया र क्रियाभावको सिद्धि हुँदैन । त्यसकारण उक्त साधर्म्यसमा तथा वैधर्म्यसमा जाति युक्तिसम्मत छैन ।।३।।

अब क्रमप्राप्त उत्कर्ष तथा अपकर्षसमा आदि छ प्रकारका जातिका जुन लक्षणहरू छन्, तिनीहरूको निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत हुन्छ ।

**(सूत्रम्) साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयसाध्यत्वाच्चोत्कर्षापकर्षवर्ण्यावर्ण्यविकल्प-साध्यसमाः ।।४।।**

सूत्रस्थ साध्यको अर्थ साध्यवान् धर्मी पक्ष हुन्छ, अनि सूत्रार्थ हुन्छ-साध्यविशिष्ट पक्ष र दृष्टान्त यी दुवैको जुन धर्महरू छन्, तिनका भेदले र पक्ष, दृष्टान्त यी दुईका प्रदर्शनीय धर्म साध्य भएको कारणले पनि उत्कर्ष, अपकर्ष, वर्ण्य, अवर्ण्य विकल्प र साध्यसमनामक छ किसिमका जातिहरू हुन्छन् । जस्तै-वादीले पक्षमा साध्यको उपसंहार गरिसकेपछि प्रतिवादीद्वारा त्यसमा नरहने धर्मको आरोप देखाउँदा उत्कर्षसम नामक जाति हुन्छ भने पक्षमा विद्यमान जो धर्म छ, त्यसको अभावको आरोप गर्नु अपकर्षनामक जाति । त्यस्तै-दृष्टान्तमा पक्षको जो धर्म हो, त्यसको आपादन गर्नुलाई वर्ण्यसमनामक जाति पनि भनिन्छ भने पक्षमा दृष्टान्तको जो धर्म छ, त्यसको आरोप गर्नुलाई अवर्ण्यसम नामक जाति । एवं क्रमले पक्षमा अर्को धर्मको जो विकल्प छ, त्यो देखिएकाले धर्मको विकल्पको आपत्ति देखाउनुलाई विकल्पसम नामक जाति भनिन्छ भने पक्ष र दृष्टान्तमा समानता भएको कारण साध्यधर्मको आपत्ति देखाउनुलाई साध्यसम नामक जाति भनिन्छ ।।४।।

**(मूलम्) एतेषामुत्तरम्-**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उक्त छ किसिमका जातिहरूको उत्तर दिन सूत्रकार अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) किञ्चित्साधर्म्यादुपसंहारसिद्धेर्वैधर्म्यादप्रतिषेधः ।।५।।**

कुनै पदार्थको साधर्म्यद्वारा, अर्थात्- व्याप्तिविशिष्ट हेतु भएको कारण साध्यको उपसंहार भएको स्थितिमा कसैको वैधर्म्यद्वारा अर्थात्- व्याप्तिनिरपेक्ष हेतु भएको कारण साधर्म्यमात्रले साध्यको प्रतिषेध गर्नु युक्तियुक्त हैदैन ।।५।।

त्यस्तै अर्को समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) साध्यातिदेशाच्च दृष्टान्तोपपतेः ।।६।।**

दृटान्तस्थलमा साध्य निश्चय भएको कारणले पनि दृष्टान्तको सिद्धि हुन्छ । जस्तै- लोकव्यवहारको ज्ञाता र शास्त्रज्ञ दुवैलाई पाकशालामा आगो छ भन्ने निश्चय छ, त्यसकारण महानस दृष्टान्त हुन्छ । त्यसमा साध्य वह्निको प्रत्यक्ष नै भएकाले त्यो साध्य हुन सक्तैन, अर्थात्- जो सन्दिग्ध हुन्छ त्यो नै साध्य हुन्छ । जसमा वस्तुको निश्चय छ, त्यो साध्य हुँदैन अपितु साधनी वस्तुको प्रत्यक्ष भएको हुँदा त्यो दृष्टान्त हुन्छ । अतः पूर्वोक्त साध्यसम आदि जातिहरूको प्रसङ्ग हुन सक्तैन ।।६।।

अब प्राप्तिसम र अप्राप्तिसम नामक जातिको लक्षण बताउँन अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्त्यात्माऽविशिष्टत्वादप्राप्त्याऽसाधकत्वाच्च प्राप्त्यप्राप्तिसमौ ।।७।।**

हेतुमा जो साध्यको साधकता छ, त्यो साध्यलाई प्राप्त गरेर साध्यको साधक हुन्छ ? अथवा साध्यलाई प्राप्त नगरी साध्यको साधक हुन्छ ? यस्तो स्थितिमा विचार गर्दा यदि साध्यको प्राप्तिपश्चात् वादीद्वारा प्रयुक्त हेतु साध्यसाधक हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने हेतु र साध्यको बीचमा कुनै विशेषता नदेखिएकाले साध्यसाधनभावको उपपत्ति हुन सक्तैन । त्यसकारण प्राप्तिसम नामक जाति हुन्छ । जस्तै- वह्निमान् धूमात् यसमा प्रयुक्त हेतु जो धूम, त्यसद्वारा साध्य जो वह्नि हो, त्यसलाई प्राप्त गरेर साध्यको साधक हुन्छ भन्ने हो भने वह्नि र धूमको जो संयोग छ, त्यो समान भएकाले धूमको समान वह्नि पनि हेतु होस्, त्यस्तै-वह्निको समान धूम पनि साध्यहोस् । यसरी दुवैको बीचमा निश्चित साध्यसाधनभावको उपपत्ति सम्भव नभएकाले प्राप्तिसम नामक जातिका प्रसङ्ग हुन्छ । त्यस्तै- यदि साध्यको प्राप्ति नभई हेतु साध्यको साधक हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने प्राप्ति नभएको कारण साध्यको साधक हेतु हुन सक्तैन । त्यसकारण अप्राप्तिसम नामक जाति हुन्छ । जस्तै- वह्निले संयुक्त नभएको धूमको साध्य जो वह्नि छ, त्यसको साधक धूम हेतु हुन सक्तैन किनकि



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



वह्निको संयोग धूमसँग प्राप्त छैन । त्यस्तो अप्राप्तिद्वारा वह्निनको सा[illegible] हेतु हुन सक्तैन । त्यसकारण अप्राप्तिसम नामक जाति हुन्छ ।।७।।

**(मूलम्) अनयोरुत्तरम्-**

अब प्राप्तिसम र अप्राप्तिसम नामक जातिको उत्तर बताउँन अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) घटादिनिष्पत्तिदर्शनात् पीडने चाभिचारादप्रतिषेधः ।।८।।**

कुलाल, दण्ड आदि साधनद्वारा घट आदि कार्यको निष्पत्तिको प्रत्यक्ष भएकाले र शत्रुको पीडाको उद्देश्यले गरेको **श्येन** नामक यज्ञबाट शत्रुलाई पीडा भएको तर त्यसमा शत्रुनाशक अभिचार कर्मले शत्रुलाई प्राप्त नगरेको कारणले पनि उक्त प्राप्तिसम र अप्राप्तिसमनामक जातिको आधारमा प्राप्त र अप्राप्तका साधनमा साधकत्वको निषेध हुन सक्तैन । अर्थात्- प्राप्त र अप्राप्तका जुन साधनहरू छन्, ती साध्यका साधक हुन सक्तैनन् भनी उक्त जातिका आधारमा निषेध गर्नु उपयुक्त हुँदैन । अतः प्राप्तिसम र अप्राप्तिसम नामक जातिको आपत्ति सम्भव छैन ।।८।।

अब प्रसङ्गसम र प्रतिष्टान्तसम नामक जातिको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) दृष्टान्तस्य कारणानपदेशात् प्रत्यवस्थानाच्च प्रतिदृष्टान्तेन प्रसङ्ग प्रतिदृष्टान्तसमौ ।।९।।**

सूत्रस्थ कारणपदको अर्थ प्रमाण हुन्छ भने अनपदेशको अर्थ कथन । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- दृष्टान्तको जो प्रमाण हो, त्यसको निर्देश नभएकाले र विरूद्ध दृष्टान्तको खण्डन पनि भएकाले यथाक्रम प्रसङ्गसम र प्रतिदृष्टान्तसम नामक जाति हुन्छ ।।९।।

प्रसङ्गसम र प्रतिदृष्टान्तसमको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रदीपोपादानप्रसङ्गनिवृत्तिवत्तद्विनिवृत्तिः ।।१०।।**

जसरी एउटा प्रदीपले अर्थ प्रकाशन भएपश्चात् अर्को प्रदीपको प्रसङ्गको निवृत्त हुन्छ, अर्थात्- अर्को प्रदीपको ग्रहणको कुनै प्रसङ्ग हुँदैन, त्यस्तै प्रकारले कुनै एक साध्यको सिद्धिका लागि प्रमाणस्वरूप दृष्टान्तमा पनि अर्को प्रमाणको आवश्यकता हुँदैन, अर्थात्- साध्यको सिद्धिका लागि अर्को हेतुको प्रसङ्गको निवृत्ति हुन्छ भनी जान्नुपर्दछ । त्यसकारण उक्त प्रसङ्गसम र प्रतिदृष्टान्तसमनामक जातिद्वय युक्तियुक्त छैनन् ।।१०।।

**(मूलम्) अथ प्रतिदृष्टान्तसमस्योत्तरम्**

यसपछि प्रतिदृष्टान्तसम नामक जातिको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिदृष्टान्तहेतुत्वे च नाहेतुर्दृष्टान्तः ।।११।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रतिदृष्टान्तमा साध्यसाधकत्व भए तापनि दृष्टान्त साध्यको असाधक हुँदैन, अर्थात्- दृष्टान्त साध्यको साधक नै हुन्छ । त्यसमा दृष्टान्त र प्रतिदृष्टान्त दुवैमा साध्यको साधकता ब्याप्तिबलद्वारा नै सम्भव भएकाले त्यसैको आधारमा साध्यको सिद्धि हुन्छ । यसरी केवल दृष्टान्त अथवा प्रतिदृष्टान्तको आधारमा मात्र साध्याभावको आपत्ति हुन सक्तैन । फलतः क्रियारहित आकाशलाई दृष्टान्त मानी आत्मामा क्रियाको अभावको आपत्ति दिन मिल्दैन, यो नै प्रतिदृष्टान्तसमनामक जातिको उत्तर हुन्छ ।।११।।

अब अनुत्पत्तिसम नामक जातिको लक्षण प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रागुत्पत्तेः कारणाभावादनुत्पत्तिसमः ।।१२।।**

वस्तुको उत्पत्तिभन्दा पूर्व कारणको अभाव भएकाले, अर्थात्- साध्यसाधक हेतु नभएकाले साध्यको अभाव देखाउनु नै अनुत्पत्तिसम नामक जाति हुन्छ । जस्तै- **शब्दोऽनित्यः, कृतकत्वात् घटवत्** यस अनुमानमा शब्दमा कृतकत्व भएकाले अनित्य हुन्छ- भन्दा यस्तो शब्द उत्पत्तिधर्म भएको हुन्छ, यो स्वतः सिद्ध छ । त्यसकारण उत्पत्तिपूर्व त्यसको अनुत्पत्ति अवश्य भएको हुनपर्दछ, त्यस्तो अनुत्पन्न शब्दमा अनित्यत्वको साधक कृतकत्व जो हेतु हो, त्यसको अभाव स्पष्ट छ । यसरी शब्द नित्य हुन्छ न कि अनित्य । यसरी शब्दमा अनित्यत्वलाई सिद्ध गर्ने कृतकत्व जो कारण छ, त्यसको अभाव भएको कारण अनित्यत्व-साध्यको अभाव देखाउँनु नै अनुत्पत्तिसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुनु हो ।।१२।।

**(मूलम्) अस्योत्तरम्-**

उक्त अनुत्पत्तिसमनामक जातिको उत्तर दिदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तथाभावादुत्पन्नस्य कारणोपपत्तेर्न कारणप्रतिषेधः ।।१३।।**

उत्पन्न शब्दमा नै स्वरूपतः शब्दत्व सम्भव भएकाले त्यस्तो जन्य शब्दको कारणको उपपत्ति सम्भव छ । अतः जन्य शब्दमा कारणको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त हुँदैन । जब शब्द छ भने तब त्यो शब्दमा प्रयत्नानन्तरीयकत्व पनि अवश्यमेव छ । यसरी शब्दनिष्ठ जो प्रयत्नानन्तरीयकत्व हो त्यसको प्रतिषेध युक्तिसम्मत देखिँदैन ।

अब संशयसम नामक जातिको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) सामान्यदृष्टान्तयोरैन्द्रियकत्वे समाने नित्यानित्यसाधर्म्यात् संशयसमः ।।१४।।**

जुन इन्द्रियले पदार्थको ग्रहण हुन्छ, त्यही इन्द्रियले त्यसमा रहने जातिलाई पनि ग्रहण गर्छ भन्ने नियम हुन्छ । त्यसैले **शब्दोऽनित्यः कृतकत्वात् घटवत्** यस्तो अनित्यत्वसाधक अनुमानमा जसरी दृष्टान्त घट, चक्षु इन्द्रियग्राह्य



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



हुन्छ, त्यस्तै- शब्दनिष्ठ शब्दत्वसामान्य पनि इन्द्रियग्राह्य छ । यसरी शब्दत्वसामान्य र अनित्य घटमा इन्द्रिय ग्राह्यत्व समान रूपले देखिन्छ । फलतः **शब्दोऽनित्य ऐन्द्रियकत्वात् घटवत्, शब्दो नित्य ऐन्द्रियकत्वात् शब्दत्ववत्** यस्ता अनित्यत्व र नित्यत्वसाधक अनुमानद्वयमा अनित्य घट र शब्दत्वसामान्य यी दुवै साधर्म्य इन्द्रियग्राह्य भएकाले सन्देह हुन्छ- शब्द नित्य छ ? अथवा अनित्य ? यस्तो संशयको निवृत्ति सम्भव छैन । त्यसकारण त्यस्तो स्थितिमा संशयसम नामक जातिको प्रसङ्ग प्राप्त हुन्छ ।।१४।।

**(मूलम्) अस्योत्तरम्-**

संशयसम नामक जातिको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) साधर्म्यात् संशये न संशयो वैधर्म्यात् उभयथा वा संशयेऽत्यन्तसंशयप्रसङ्गो नित्यत्वानभ्युपगमाच्च सामान्यस्याप्रतिषेधः ।।१५।।**

सामान्य धर्मको प्रत्यक्ष भएकाले संशय सम्भव भए पनि विशेष धर्मको प्रत्यक्षवाट सन्देहको निवृत्ति हुन्छ, अर्थात्- सन्देह हुँदैन । जस्तै- शब्दमा अनित्यत्वको साधक प्रयत्नानन्तरीयकत्व विशेष जो हेतु हो, त्यसको प्रत्यक्षवाट त्यसमा (शब्दमा) अनित्यत्वको निश्चय भएको हुँदा शब्द नित्य छ ? अथवा अनित्य छ ? यस्तो सन्देहको निवृत्ति हुन्छ । अर्थात्- शब्दमा अनित्यत्वको निश्चय हुन्छ, जसले गर्दा नित्यत्वको सन्देह नै रहदैन । अथवा समानधर्म र विशेषधर्म यी दुवैको जो प्रत्यक्ष हो, त्यसबाट यदि संशय हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने अत्यन्त संशयको आपत्ति हुन्छ, अर्थात्- कदापि संशयको निवृत्ति हुन सक्तैन । अरू पनि यसमा विचारणीय के छ भने- शब्दत्वसमान्यको नित्यत्वलाई स्वीकार गरिँदैन, जुन दृष्टान्तका आधारमा शब्दमा नित्यत्वको आपत्ति हुन सकोस् । यसरी समानधर्मलाई नित्यत्वविषयक संशयको कारणको रपमा स्वीकार नगरिएकाले पनि सामान्यको प्रतिषेध हुँदैन । त्यसकारण उक्त प्रकारले संशयसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुन सक्तैन ।।१५।।

अब क्रमप्राप्त प्रकरणसम नामक जातिको लक्षण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) उभयसाधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धेः प्रकरणसमः ।।१६।।**

यहाँ उभयसाधर्म्य भन्नाले नित्यसाधर्म्य र अनित्यसाधर्म्य हो, ती दुईको माध्यमले पक्ष र प्रतिपक्षको जो प्रकरण हो, अर्थात्- प्रवृत्ति हो, त्यसको सिद्धि भएको कारण प्रकरणसम नामक जाति हुन्छ । जस्तै- **शब्दोऽनित्यः कृतकत्वाद् घटवत्** यस अनुमानवाक्यमा अनित्यत्वको साधक जो कृतकत्व छ, त्यसको समान धर्मको कारण शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धिपश्चात् पुनः **"शब्दो नित्यः श्रावणत्वात् शब्दत्ववत्"** यस्तो अनुमानप्रयोग गरेर नित्य साधर्म्यद्वारा शब्दमा



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



[illegible] सिद्धि गरिन्छ भने त्यस्तो स्थितिमा प्रकरणसम नामक जाति हुन्छ ।।१६।।

**(मूलम्) अस्योत्तरम्-**

सूत्रकार प्रकरणसम नामक जातिको उत्तरप्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिपक्षात् प्रकरणसिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिःप्रतिपक्षोपपत्तेः ।।१७।।**

प्रतिवादीको पक्षलाई लिएर प्रकरणको सिद्धि भएको कारण वादीको पक्षको जो निषेध गरिन्छ, त्यो उपयुक्त छैन, अर्थात्- वादीको जो शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि गर्ने पक्ष हो, त्यसको खण्डन हुन सक्तैन । किनभने प्रतिपक्षको जो प्रतिषेध हो, त्यसको उपपत्ति नभएको स्थितिमा स्वपक्षको पनि सिद्धि हुँदैन र प्रतिपक्षको अभाव हुन्छ । यसरी एकपक्ष मात्र भएको स्थितिमा प्रकरणसम नै हुन नसक्ने भएको हुँदा उक्त प्रकारले प्रकरणसम नामक जातिको प्रसङ्ग सम्भव छैन ।।१७।।

अब सूत्रकार क्रमानुसार अहेतुसम नामक जातिको लक्षण बताउन अग्रिम सूत्र प्रस्तुत गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) त्रैकाल्यासिद्धे हेतोरहेतुसमः ।।१८।।**

साध्यसिद्धिको पूर्व, पश्चात् र एकैसाथ, यी तीनै कालमा साध्यको साधक जो हेतु हो, त्यसको सिद्धि नभएकाले अहेतुसम नामक जाति हुन्छ । यसरी वादीद्वारा प्रयुक्त हेतुमा साध्य-साधकत्वको उपपत्ति तीनै कालमा नभएको कारण त्यस्तो हेतुमा साध्य-साधकत्वको जो अभाव हो त्यसको प्रदर्शन गर्नु नै अहेतुसमनामक जाति हुन्छ ।।१८।।

**(मूलम्) अस्योत्तरम्-**

अब सूत्रकार अहेतुसम नामक जातिको उत्तर प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) न हेतुतः साध्यसिद्धेस्त्रैकाल्यासिद्धिः ।।१९।।**

साध्यको साधक जो हेतु हो, त्यसबाट साध्यको सिद्धि सम्भव भएकाले, उक्त प्रकारले तीनै कालमा हेतुको असिद्धि हुन सक्तैन । किनकि जसबाट साध्यको सिद्धि हुन्छ त्यो साधनीय वस्तुभन्दा पूर्वमा अवश्य नै हुनुपर्दछ, अन्यथा साध्यको सिद्धि हुने सम्भावना नै रहँदैन । यसरी अहेतुसम नामक जातिको प्रसङ्ग खण्डित हुन्छ ।।१९।।

प्रकारान्तरले पनि अहेतुसम नामक जातिको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिषेधानुपपत्तेश्च प्रतिषेद्धव्याप्रतिषेधः ।।२०।।**



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जब हेतुको प्रतिषेध नै असिद्ध छ भने प्रतिषेधयोग्य हेतुको निषेध हुन सक्तैन । किनकि प्रतिषेधको सिद्धिबाट नै प्रतिषेधयोग्य हेतुको निषेध सम्भव छ । त्यसकारण प्रतिषेध जो अहेतुसम हो त्यसको नै सिद्धि नभएकाले प्रतिषेधार्ह उक्त अनित्यत्वसाध्यको जो प्रतिषेध हो, त्यो कुनै पनि प्रकारले सिद्ध हुन सक्तैन ।।२०।।

अब सूत्रकार क्रमप्राप्त अर्थापत्तिसम नामक जातिको लक्षण प्रस्तुत गर्दै भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अर्थापत्तितः प्रतिपक्षसिद्धेरर्थापत्तिसमः ।।२१।।**

अर्थापत्तिको कारण विरोधी पक्षको जो सिद्धि हुन्छ र त्यसबाट विरुद्ध पक्षको सिद्धिको प्रसङ्ग उपस्थित हुन्छ भने त्यसैलाई अर्थापत्तिसम नामक जाति भनिन्छ । जस्तै- स्थापनावादीले शब्दोऽनित्यःप्रयत्नानन्तरीयकत्वात्, घटवत् यस्तो अनुमानवाक्यको प्रयोग गर्छ, अर्थात्- घटको समान प्रयत्नको अनन्तर उत्पन्न एकाले शब्द अनित्य छ भनी शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि गर्छ । यसरी उक्त पक्ष स्थापित भएपछि प्रतिवादीले अर्थापत्तिद्वारा जसरी अनित्य घटको साधर्म्यद्वारा शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध हुन्छ, त्यस्तै-स्पर्शरहित आकाश नित्य भएकाले त्यसको साधर्म्य शब्दमा पनि छ, अर्थात्- स्पर्शरहितत्त्व शब्दमा पनि भएको कारण शब्द नित्य छ भनी अनित्यत्वको विरुद्ध शब्दमा अर्थापत्तिद्वारा नित्यत्व सिद्ध गरिन्छ, यस्तो स्थितिमा उक्त प्रकारले उक्त स्थलहरूमा अर्थापत्तिसम नामक जातिको आपत्ति आउँदछ ।।२१।।

**(मूलम्) अस्योत्तरम्-**

अर्थापत्तिसमको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अनुक्तस्यार्थापत्तेःपक्षहानेरूपपत्तिरनुक्तत्वादनैकान्तिकत्वाच्चार्थापत्तेः ।।२२।।**

सूत्रस्थ अनुक्तको हेतुद्वारा सिद्ध नगरिएको भन्ने अर्थ हुन्छ । यसरी उक्त अर्थापत्तिको कारण हेतुद्वारा सिद्ध नगरिएको, अर्थात्- प्राप्त भएको जो पक्ष हो, त्यसको हानीको सिद्धि हुन्छ, भन्नुको तात्पर्य शब्दमा नित्यत्ववादी पक्षको नै हानी हुन्छ । सद्धेतुद्वारा शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुन सक्तैन, त्यस्तै- अर्थापत्ति भएको कारण व्यभिचारदोष पनि हुन्छ । किनकि शब्दमा नित्यत्व अनित्यत्व दुबै पक्षमा अर्थापत्ति समानरूपले भएको हुँदा शब्दमा नित्यत्व अनित्यत्व दुबैको साधक क्रमशः स्पर्शरहितत्त्व र प्रयत्नानन्तरीयकत्व दुबै हेतु भएको स्थितिमा पनि व्यभिचारदोष हुन्छ । त्यस्तो व्यभिचारी हेतुद्वारा कुनै पनि साध्यको सिद्धि सम्भव छैन । त्यसकारण उक्त प्रकारले अर्थापत्तिसम नामक जातिको प्रयोग गरेर शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुन सक्तैन र त्यस्तो जातिको खण्डन हुन्छ ।।२२।।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामर्थापत्तिसमप्रकरणम् ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



*यसरी दुई सूत्रबाट अर्थापत्तिसम नामक जातिको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

अब क्रमप्राप्त अविशेषसमको लक्षण बताउन सूत्रकार अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गर्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) एकधर्मोपपत्तेरविशेषे सर्वाविशेषप्रसङ्गात् सद्भावोपपत्तेरविशेषसमः ।।२३।।**

एउटै धर्मको उपपत्ति सम्भव भएकाले, दृष्टान्त र दृष्टान्तबाट सिद्ध पदार्थ एक हुन्छ, दुवैमा कुनै एकलाई पृथक् गर्ने विशेषता नदेखिएकाले । जस्तै- कृतकत्वधर्म अनित्यशब्द र दृष्टान्त यी दुवै घटमा पनि समान रूपले विद्यमान छन् । त्यसकारण शब्द र घटमा अनित्यत्वेन कुनै भिन्नता देखिँदैन, अर्थात् एक हुन्छ । यसरी अनित्यत्वको कारण दुवै एउटै हुन्छन् भनी स्वीकार गर्ने हो भने सबै पदार्थ एक हुने आपत्ति हुन्छ । किनकि सत्ता नामक धर्म सबै पदार्थमा विद्यमान छ । फलतः उक्त धर्मको कारण सबै पदार्थ एउटै हुन्छन्, जसले गर्दा सत्तानामक धर्मको आधारमा सबै पदार्थ अविशेष हुने आपत्ति हुन्छ । त्यसकारण अविशेषसम नामक जातिको प्रसङ्ग आउँदछ ।।२३।।

**(मूलम्) अस्योत्तरम्-**

अब पूर्वोक्त अविशेषसम नामक जातिको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) क्वचिद्धर्मानुपपत्तेः क्वचिच्चोपपत्तेः प्रतिषेधाभावः ।।२४।।**

कुनै धर्मको कहिँ उपपत्ति हुन्छ भने कहिँ उपपत्ति हुँदैन । जस्तै- अनित्यत्व धर्म अनित्य घट आदिमा सिद्ध छ, अर्थात्- विद्यमान छ भने नित्य आकाश आदिमा असिद्ध छ । अर्थात् आकाश आदि द्रव्य नित्य भएकाले त्यसमा अनित्यत्व धर्म रहँदैन । यसप्रकारको अनुभवगम्य अनित्यत्व धर्मको उपपत्ति र अनुपपत्ति भएको हुँदा उक्त प्रकारले साध्य र दृष्टान्तको समानताको आधारमा शब्दमा अनित्यत्वको प्रतिषेध हुन सक्तैन । त्यस्तै प्रकारले सत्ता नामक धर्मको आधारमा सबै पदार्थहरू एक हुन्छन् भन्ने जो आपत्तिबोधक वाक्य हो, त्यसको निर्वचन सम्भव छैन । किनकि सत्ता नित्य अनित्य दुवैमा छ तर अनित्यत्व दुईमध्ये एकमा मात्र हुन्छ । यदि सबैमा अनित्यत्व धर्म छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने पनि अनित्यत्व स्वीकार गरेको ठहरिन्छ, फलतः शब्दमा अनित्यत्वको प्रतिषेध हुन सक्तैन । यसरी सबै पदार्थ एक हुन्छन् भन्ने जो अविशेषसमको प्रसङ्ग हो, त्यो निराकृत हुन्छ ।।२४।।

अब उपपत्तिसमको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) उभयकारणोपपत्तेरूपपत्तिसमः ।।२५।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



पक्ष, प्रतिपक्ष दुवैको जो हेतु हो, त्यसको प्रदर्शन भएकाले उपपत्तिसम नामक जाति हुन्छ । त्यसमा पक्ष र प्रतिपक्ष परस्पर विरूद्ध विषयलाई लिनुपर्दछ । जस्तै- **शब्दोऽनित्यः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात्, घटवत्** यसमा घटको समान प्रयत्नको अनन्तर उत्पन्न भएकाले शब्द अनित्य हुन्छ भन्ने जो शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्ने पक्ष हो, त्यसको विपरीत **शब्दो नित्यः अस्पर्शत्वात्, आकाशवत्** यसमा आकाशको समान अस्पर्शत्व भएकाले शब्द नित्य हुन्छ, भन्दै शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि जुन स्थलमा हुन्छ, त्यस्तो स्थितिमा दुवै पक्षको साधक हेतु भएकाले उपपत्तिसम नामक जातिको आपत्ति आउँदछ ।।२५।।

उक्त प्रकारले प्रदर्शित उपपत्तिसम नामक जातिको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) उपपत्तिकारणाभ्यनुज्ञानादप्रतिषेधः ।।२६।।**

दुई धर्ममध्ये वादीद्वारा प्रस्तुत प्रतिषेध योग्य जो धर्म छ, त्यसको सिद्धिमा जुन कारण सम्भव छ, त्यसलाई स्वीकार गर्नाले अर्थात्- प्रतिवादीद्वारा वादीपक्षको दृष्टान्तलाई स्वीकार गरिन्छ भने त्यो धर्मको प्रतिषेध हुँदैन, त्यस्तो धर्मको सिद्धिमा कारणलाई स्वीकार नगरिएमा उपपत्तिसम नामक जातिको प्रसङ्ग नै हुन सक्तैन । यसरी शब्दमा अनित्यत्वको प्रतिषेध युक्तिसम्मत नभएको कारण उपपत्तिसम नामक जातिको खण्डन हुन्छ ।।२६।।

अब क्रमप्राप्त उपलब्धिसम नामक जातिको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) निर्दिष्टकारणाभावेप्युपलम्भादुपलब्धिसमः ।।२७।।**

साध्य सिद्धिका लागि प्रस्तुत हेतुको अभाव भए तापनि प्रकारान्तरले अर्थात् प्रत्यक्ष आदिको माध्यमले हेतुको प्रदर्शन भएको स्थितिमा उपलब्धिसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुन्छ । जस्तै- अनित्यत्वको साधक प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतुको अभाव भए तापनि वृक्षका शाखाहरू भाँचिएको कारणले उत्पन्न जो शब्द हो, त्यसमा अनित्यत्वको उपलब्धि हुन्छ । यस प्रकारको साध्यधर्मको उपलब्धिबाट उपलब्धिसम नामक जातिको आपत्ति हुन्छ ।।२७।।

उक्त उपलब्धिसमको समाधान प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) कारणान्तरादपि तद्धर्मोपपत्तेरप्रतिषेधः ।।२८।।**

माथि उल्लेख भए अनुसार वादीद्वारा प्रस्तुत हेतुको अभाव भए तापनि अर्को कारणबाट साध्यको उपपत्ति सम्भव भएकाले शब्दमा अनित्यत्वात्मक साध्यको प्रतिषेध गर्नु युक्तिसम्मत देखिँदैन । जस्तै- एक हेतुबाट शब्दमा अनित्यत्वको उपलब्धि हुँदैन तर अर्को हेतुबाट शब्दमा अनित्यत्व उपलब्ध हुन्छ । यसरी कारणान्तरबाट शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि भएको कारण त्यस्तो



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



शब्दमा अनित्यत्वको प्रतिषेध गर्नु उपयुक्त हुँदैन र उपलब्धिसम नामक जाति खण्डित हुन्छ ।।२८।।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामुपलब्धिसमप्रकरणम् ।*

*यसरी दुई सूत्रहरूबाट उपलब्धिसमनामक जातिको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

**(मूलम्) न प्रागुच्चारणाद् विद्यमानस्य शब्दस्यानुपलब्धिः, कस्मात् ? आवरणाद्यनुपलब्धेः। यथा विद्यमानस्योदकादेरर्थस्याऽवारणादेरनुपलब्धिर्नैवं शब्दस्याऽग्रहणकारणेनाऽवरणादिनाऽनुपलब्धिः गृह्येत चैतदस्या ग्रहणकारणमुदकादिवद् न गृह्यते, तस्मादुदकादिविपरीतःशब्दोऽनुपलभ्यमान इति-**

उच्चारण हुनुभन्दा पूर्व विद्यमान जो शब्द हो, त्यसको अनुपलब्धि हुँदैन, अर्थात् अप्रत्यक्ष हुँदैन । त्यसमा प्रश्न हुन्छ के कति कारणले ? त्यसको समाधान गर्दै अगाडि भाष्यकार भन्नुहुन्छ- शब्दको आवरण आदि जो प्रतिबन्धक छ, त्यसको उपलब्धि नभएकाले । यदि उच्चारणपूर्व विद्यमान शब्दको अप्रत्यक्ष हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यस्तो प्रत्यक्षाभावको कारण आवरण आदि प्रतिबन्धक उपलब्ध होस्, तर त्यस्तो हुँदैन । त्यसकारण प्रमाणित नभएको कारण त्यसको अनुपलब्धि हुन्छ । जस्तै- विद्यमान जल आदि पदार्थको प्रतिवन्धक जो आवरण आदि हो, त्यो भएको हुँदा विद्यमान जलआदि पदार्थको उपलब्धि हुँदैन । त्यस्तो प्रकारको शब्द हुँदैन, जसले गर्दा शब्दको अग्रहणको कारण आवरण आदि हुन सकुन् । यसरी शब्दको अविद्यमानता नै उच्चारणपूर्व शब्दको अनुपलब्धिमा कारण हुन्छ । अर्थात्- उच्चारणपूर्व शब्द नै नभएकाले त्यसको अनुपलब्धि हुन्छ । यदि जल आदिको आवरणको समान विद्यमान शब्दको पनि आवरण आदि प्रतिबन्धक भएकाले अनुपलब्धि हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने जसरी विद्यमान जल आदि पदार्थको अप्रत्यक्षको कारण आवरण आदि प्रतिबन्धक गृहीत छ, त्यस्तै- शब्दको प्रतिवन्धक आवरण आदिको पनि ग्रहण होस्, तर ग्रहण हुँदैन, त्यसकारण जल आदिको समान शब्दको अप्रत्यक्षमा आवरण आदि प्रतिबन्धक हुन सक्तैनन् । त्यसकारण जल आदि पदार्थभन्दा विपरीत उच्चारणपूर्व नभएको शब्द उपलब्धिको विषय हुन सक्तैन । यसरी शब्द नित्य हुँदैन भन्ने सम्बन्धमा अनुपलब्धिसमनामक जातिको प्रयोग गरी प्रतिवादीद्वारा शब्द नित्य सिद्ध गर्न त्यसको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) तदनुपलब्धेरनुपलम्भादभावसिद्धौ तद्विपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिसमः ।।२८।।**

यहाँ तत्पदले शब्दको आवरण आदिको ग्रहण हुन्छ । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- शब्दको आवरण आदि प्रतिबन्धकहरूको उपलब्धि नभएकाले आवरण आदिको अभाव सिद्ध हुन्छ । फलतः उक्तप्रकारले आवरणको अभावको सिद्धि



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भइसकेपछि त्यसको विपरीत अर्थात्- आवरण आदिको जो अभाव हो, त्यसको विपरीत शब्दको प्रतिबन्धक आवरण आदिको सत्ताको नै सिद्धि हुन जान्ले गर्दा उच्चारणपूर्व शब्द विद्यमान हुन्छ भन्ने विषय पुष्ट भई शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुन्छ । जस्तैं- घटको अभावको जो अभाव हुन्छ त्यो घटात्मक भएकाले घट नै हुन्छ न कि घटको अभाव । त्यस्तै प्रकारले शब्दको आवरण आदिको जो अभाव हो, त्यसको अभाव आवरण स्वरूप नै हुन्छ । यसरी शब्दको आवरण आदि यदि छैन भने त्यसको अनुपलब्धिको प्रत्यक्ष होस्, तर त्यस्तो प्रत्यक्ष हुँदैन । त्यसकारण शब्दको विरोधी जो आवरण आदि, त्यसको अनुपलब्धिको उपलब्धि नभएकाले शब्दको आवरण आदि नै सिद्ध हुन्छ । त्यसैले उच्चारणपूर्व उपलब्ध नभएको शब्दको पनि सत्ता सिद्ध हुन्छ र त्यसमा नित्यत्व सिद्ध हुन्छ । यसरी अनुपलब्धिको आधारमा शब्दमा अनित्यत्वको खण्डन हुँनेहुँदा अनुपलब्धिसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुन्छ ।।२९।।

(मूलम्) अस्योत्तरम्–

उक्त अनुपलब्धिसमको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) अनुपलम्भात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतुः ।।३०।।

शब्दको आवरण आदिको सिद्धिका लागि प्रस्तुत अनुपलब्धिको अनुपलम्भ, अर्थात्- अनुपलब्धिको अभाव यो हेतु साध्यको साधक हुन सक्तैन । किनकि अनुपलब्धि भनेको नै उपलब्धिको अभाव हुन्छ । त्यसकारण शब्द आवरण आदिको जो अनुपलब्धि हो, त्यो आवरण आदिको उपलब्धिको अभावरूप नै हुन्छ । यसरी शब्दोच्चारणपूर्व यदि शब्दको श्रवण हुँदैन भने त्यस्तो हुनु शब्दको सत्ता नभएको कारण नै हो, जसले गर्दा जातिवादीले अनुपलब्धिसम नामक जातिको प्रयोग गरेर शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि गर्न सकोस् ।

यसमा विचारणीय के छ भने- आवरण आदिको जो अनुपलब्धि हो, त्यो भनेको उपलब्धिको अभाव नै हो । त्यसबाट शब्दको आवरण आदिको अभाव नै सिद्ध हुन्छ न कि शब्दको आवरण । किनकि यसमा यस्तो तर्क हुन सक्तछ- यदि शब्दका आवरण आदि प्रतिबन्धकहरू छन् भने तिनीहरूको उपलब्धि होस्, तर त्यसको उपलब्धि हुँदैन, त्यसकारण शब्दको उच्चारणपूर्व शब्दको सत्ता हुन सक्तैन, अतः शब्द अनित्य नै सिद्ध हुन्छ । एवं क्रमले अनुपलब्धिसम नामक जातिको प्रयोग गरेर शब्दमा नित्यत्व सिद्ध हुन सक्तैन र त्यो जातिको प्रसङ्ग पनि खण्डित हुन्छ ।

अनुपलब्धिसम नामक जातिको अर्को समाधान बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) ज्ञानविकल्पानां च भावाभावसंवेदनादध्यात्मम् ।।३१।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



आत्मा ज्ञानका विकल्पहरूको अर्थात्- ज्ञान-विशेषहरूको भावरूपले र अभावरूपले पनि अनुभव भएकाले शब्दमा आवरण आदिको भावविषयक ज्ञान हुन्छ शब्दमा नित्यत्वविषयक जो अनुभव हो, त्यो आत्मामा हुन सक्तैन । यसमा जुन इन्द्रियले जुन पदार्थको ग्रहण गर्छ, त्यही इन्द्रियले त्यसको अभावको पनि ग्रहण गर्छ, यस्तो नियम छ । जस्तै- मनबाट ज्ञानहरूको जो सत्ता हो त्यसको ग्रहण हुन्छ, त्यस्तै- शब्दको जो आवरण, त्यसको अभावको ज्ञान पनि मनबाट नै हुन्छ । यसरी शब्दको आवरणविषयक ज्ञान मलाई छैन भन्ने यस्तो आवरणविषयक ज्ञानको अभावलाई विषय गर्ने मानसज्ञान भयो, त्यस्तो अवस्थामा शब्दको आवरण आदिको अभाव नै सिद्ध हुन्छ । यसमा पुनः स्मरणीय के पनि छ भने- यदि संसारमा शब्दको आवरण आदि नामक वस्तु छ भने त्यसको कुनै न कुनै वेला ज्ञान होस्, तर अहिलेसम्म कसैलाई पनि त्यसको ज्ञान भएको छैन । त्यसकारण शब्दोच्चारणपूर्व शब्दको जो अनुपलब्धि छ, त्यो शब्द नभएको कारण नै हो । यसरी शब्द अनित्य नै सिद्ध हुन्छ, न कि पूर्वोक्त प्रकारले आवरण आदि प्रतिबन्धकको कारण त्यसको प्रत्यक्ष नभएको भन्ने सिद्ध हुन्छ, जसले गर्दा शब्दमा नित्यत्वको आपत्ति हुन सकोस् ।।३१।।

अब क्रमप्राप्त अनित्यसम नामक जातिको लक्षण प्रस्तुत गरिन्छ-

**(सूत्रम्) साधर्म्यात्तुल्यधर्मोपपत्तेः सर्वानित्यत्वप्रसङ्गाद् अनित्यसमः ।।३२।।**

समानधर्म भएको कारण त्यसको समान धर्मको सिद्धि सम्भव भएकाले सबै पदार्थमा अनित्यत्वको आपत्ति आउँदछ, त्यसकारण अनित्यसमनामक जाति हुन्छ । जस्तै- दृष्टान्तको रूपमा प्रदर्शित घट आदि पदार्थ कार्य भएकाले त्यसमा कर्यत्वधर्म रहन्छ । त्यस्तो समानधर्म जो कार्यत्व हो, त्यो शब्दमा पनि सिद्ध छ भनी आपत्ति देखाउँने हो भने अनित्य घटमा रहने जो सत्ता धर्म छ, त्यो सबै पदार्थमा भएकाले घटको समान पदार्थ अनित्य हुने आपत्ति हुन्छ । यसरी सबै पदार्थमा सत्ता-धर्मलाई लिएर अनित्यत्वको आपत्ति भएकाले अनित्यसम नामक जाति हुन्छ ।।३२।।

त्यस्तो अनित्यसम नामक जातिको उत्तर दिन अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) साधर्म्यादसिद्धेः प्रतिषेधासिद्धिः प्रतिषेध्यसाधर्म्यात् ।।३३।।**

समानधर्म भएकाले उक्त प्रकारले शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुँदैन भ शब्दमा अनित्यत्वको जो प्रतिषेध हो, त्यसको पनि असिद्धि हुन्छ । किनकि अनित्यत्वको साधक शब्दोऽनित्यः कृतकत्वात् घटवत् यस्तो अनुमानवाक्य प्रतिज्ञा हेतुआदि अवयवले युक्त भएर नै प्रवृत्त हुँनेहुँदा ती अवयवहरूको जो सम्बन्ध हो, त्यो नित्यत्व-अनित्यत्व दुवैको साधक अनुमानवाक्यमा समानरूपले रहेकाले प्रतिज्ञा हेतु आदि अवयवहरूको योग दुवैमा देखिन्छ । यस्तो प्रतिषेधयोग्य



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



साधर्म्यको कारण जातिवादीद्वारा निर्दिष्ट शब्दो नित्यः श्रावणत्वात् शब्द [illegible] यस्तो निषेध गरेको अनुमानको सिद्धि पनि हुन सक्तैन । किनकि समानधर्मलाई जातिवादीले साध्यको साधक हेतुको रूपमा स्वीकार गर्दैन । त्यसैले नित्यत्व र अनित्यत्व दुवैको साधक अनुमानवाक्य प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण आदिले युक्त छ । त्यसको सम्बन्ध भएको कारण निषेधयोग्य अनित्यत्वसाधक अनुमानका अवयव- प्रतिज्ञा हेतु, उदाहरण आदि, तिनीहरूको सम्बन्धलाई निषेध गरेको नित्यत्वसाधक जो अनुमान हो, त्यसमा पनि हुन्छ नै । त्यस्तो स्थितिमा कुनै पनि साध्यको सिद्धि हुन सक्तैन र अनित्यसमनामक जातिको ,सम्भावना निराकृत हुन्छ ।।३३।।

अब वास्तविक अर्को समाधान देखाउँन अग्रिम सूत्रको उपस्थापन गरिन्छ-

**(सूत्रम्) दृष्टान्ते च साध्यसाधनभावेन प्रज्ञातस्य धर्मस्य हेतुत्वात्तस्य चोभयथा भावान्नाविशेषः ।।३४।।**

साध्य र साधनको बीचको जो साध्यसाधनभाव सम्बन्ध हो, त्यसद्वारा दृष्टान्तमा राम्ररी निश्चित भएको जो धर्म हो, त्यसमा नै हेतुत्व, अर्थात्- साध्यसाधकत्व रहन्छ । त्यसकारण साध्यको व्याप्तिले युक्त भएको जो हुन्छ, त्यसैलाई हेतु भनिन्छ । त्यस्तो हेतु अन्वयव्याप्ति र व्यातिरेकव्याप्ति दुवैले युक्त हुन्छ, अर्थात्- दुवै प्रकारका व्याप्तिहरू साध्य-व्याप्यहेतुमा हुन्छन् । तसर्थ स्थापनावादीले प्रस्तुत गरेको हेतु र जातिवादीले प्रस्तुत गरेको हेतु एउटै हुन सक्तैनन् । किनकि जातिवादीले प्रस्तुत गरेको हेतुमा साध्यको जो व्याप्ति हो, त्यसको अभाव हुन्छ । त्यसैले शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्न स्थापनावादीद्वारा प्रयुक्त कृतकत्व हेतुमा साध्य जो अनित्यत्व छ, त्यसको व्याप्ति पनि छ र अनित्यत्वाभावको व्यापकस्वरूप जो कृतकत्वको अभाव हो, त्यसको प्रतियोगी कृतकत्व हुन्छ, त्यस्तो व्यतिरेकव्याप्ति पनि कृतकत्व हेतुमा पाइन्छ । यसरी स्थापनावादीको जो साध्यसाधक हेतु र जातिवादीको जो हेतु यी दुवैमा कदापि समानता हुँदैन । किनकि जातिवादीले एउटा व्याप्तिले युक्त हेतुको प्रयोग गरेमा [illegible]र्को व्याप्तिद्वारा खण्डन गर्छ । त्यसैले दुवै व्याप्तिले युक्त हेतु नै साध्यव्याप्य [illegible]न्छ र त्यस्तो धर्मको दृष्टान्तमा निश्चय भयो भने त्यो नै वास्तविक निर्दोषसाध्यको साधक हेतु हुन्छ, जसमा जातिको प्रयोग नै हुन सक्तैन । अतः उक्त अनित्यसम नामक जातिको कुनै प्रसङ्ग सम्भव छैन ।।३४।।

अब क्रमप्राप्त नित्यसम नामक जातिको लक्षण प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेर्नित्यसमः ।।३५।।**

अनित्य शब्द आदि पदार्थमा अनित्यत्वको स्थिति सदा भएकाले नित्यत्वको सिद्धि हुन्छ । त्यसैले नित्यसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुन्छ । यस



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



स्मरणीय विषय के छ भने- अनित्यशब्दमा अनित्यत्व सदा रहन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यसको आश्रय शब्द पनि सदा हुँनेहुँदा त्यसमा पनि नित्यत्व सिद्ध हुन्छ, यदि अनित्यत्व सदा रहँदैन भनी मान्ने हो भने अनित्यत्वरहित जो शब्द हो, त्यसमा नित्यत्व सिद्ध नै छ । यसरी नित्यसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुन्छ ।।३५।।

**(मूलम्) अस्योत्तरम्-**

उक्त नित्यसम नामक जातिको उत्तर प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिषेध्ये नित्यमनित्यभावादनित्येऽनित्यत्वोपपत्तेः प्रतिषेधाभावः ।।३६।।**

निषेधयोग्य पदार्थमा अनित्यत्वको स्थिति सदा भएकाले अनित्यपदार्थमा अनित्यत्वको सिद्धि सर्वदा हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो स्थलमा अनित्यत्वको निषेध हुन सक्तैन । जस्तै- अनित्यत्वको निषेधार्ह शब्दमा अनित्यत्व सर्वकालमा सिद्ध छ । त्यसकारण त्यस्तो अनित्य शब्दमा अनित्यत्वको सर्वथा उपपत्ति भएको हुँदा अनित्यत्वको निषेध हुन सक्तैन, अर्थात्-**शब्दो नित्यः श्रावणत्वात् शब्दत्ववत्** यस्तो अनुमानबाट शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसैले "शब्दोऽनित्यः कृतकत्वात् घटवत्" यस प्रकारको अनुमानद्वारा शब्दमा अनित्यत्व नै सिद्ध हुन्छ र नित्यत्वसाधक हेतुको अभाव भएकाले माथि बताए अनुसार नित्यसम नामक जातिको प्रसङ्ग निराकृत हुन्छ ।।३६।।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां नित्यसमप्रकरणम् ।*

*यस प्रकार दुई सूत्रहरूबाट नित्यसम नामक जातिको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

अब क्रमप्राप्त कार्यसम नामक जातिको लक्षण प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रयत्नकार्यानैकत्वात् कार्यसमः ।।३७।।**

प्रयत्नजन्य कार्य अनेकप्रकारको हुन्छ, जस्तै- प्रयत्नबाट पदार्थको उत्पत्ति पनि हुन्छ र अभिव्यक्ति पनि । यसरी प्रयत्नबाट शब्दको उत्पत्ति हुन्छ, शब्दको प्रकटन हुँदैन, अथवा प्रकटन हुन्छ, उत्पत्ति हुँदैन, यसमा कुनै निश्चित नियामक छैन । त्यसकारण शब्दको अभिव्यक्ति पक्षलाई स्वीकार गरेको स्थितिमा विशेषहेतु नभएकाले शब्दमा नित्यत्वको प्राप्ति हुन्छ, किनकि उत्पत्ति र अभिव्यक्ति यी दुवैमा प्रयत्नकार्यत्व भएकाले ती दुवैको बीचमा कुनै तात्त्विक विशेषता देखिँदैन । अतः उक्त प्रकारले शब्दमा अनित्यत्वको खण्डन भएकाले कार्यसम नामक जाति हुन्छ ।।३७।।

उक्त कार्यसम नामक जातिको समाधान बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) कार्यान्यत्वे प्रयत्नाहेतुत्वम् अनुपलब्धिकारणोपपत्तेः ।।३८।।

उक्त प्रकारले शब्दलाई कार्यभिन्न मान्ने हो भने अर्थात्- कार्यभिन्न भएकाले शब्द नित्य हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने कार्यमात्रका प्रति हेतु जो प्रयत्न हुन्छ, त्यसमा हेतुत्व सिद्ध हुन सक्तैन । किनकि शब्दलाई नित्य मानेको स्थितिमा त्यसको उपलब्धि नहुनुको कारण जो आवरण आदि त्यसको सिद्धि भएकाले प्रयत्नमा हेतुत्व असिद्ध हुन्छ । शब्दलाई कार्य स्वीकार गरेमा मात्र प्रयत्न कारण हुन सक्छ । फलतः अनुपलब्धिको जो कारण हो, त्यसको निराकरणबाट नै प्रयत्नमा हेतुत्व उपपन्न हुन्छ । यसरी प्रयत्नमा हेतुत्वको निराकरण कदापि सम्भव छैन । त्यसैले माथि निर्दिष्ट युक्तिको आधारमा कार्यसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुन सक्तैन र शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ ।।३८।।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां कार्यसमप्रकरणम् ।*

*यसरी दुई सूत्रहरूबाट कार्यसमनामक जातिको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

(सूत्रम्) हेतोश्चेदनैकान्तिकत्वमुपपद्यते- अनैकान्तिकत्वादसाधकः स्यादिति, यदि चाऽनैकान्तिकत्वादसाधकत्वम् ?

अब ग्रन्थकारद्वारा "शब्दोऽनित्यः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् यस अनुमानद्वारा शब्दमा अनित्यत्वको साधक जो प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु छ, त्यसमा अनैकान्तिकत्वदोष देखाइन्छ, यसमा अनैकान्तिकत्व भनेको व्यभिचारदोष हुन्छ । त्यस्तो व्यभिचारदोषले युक्त प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु अनित्यत्वको साधक हुन सक्तैन । यसरी व्यभिचारी हेतु प्रयत्नानन्तरीयकत्वमा यदि साध्यको साधकत्व सम्भव छैन ? भनी शङ्का भएको स्थितिमा षट्पक्षीको प्रारम्भ गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

(सूत्रम्) प्रतिषेधेऽपि समानो दोषः ।।३९।।

जातिवादीले अनित्यत्वको प्रतिषेध गरे तापनि समानदोष हुन्छ । यदि पूर्वोक्त प्रकारले शब्दमा अनित्यत्वको साधक प्रयत्नानन्तरीयकत्व जो हेतु छ, यसमा व्यभिचार दोष देखाइन्छ भने त्यस्तो अनित्यत्वलाई निषेध गर्ने जो श्रावणत्व हेतु छ, त्यो पनि व्यभिचारी नै हुन्छ र दुवै पक्ष समान हुन्छन्, दुवै हेतुमा कुनै विशेषता नभएकाले ।।३९।।

अब उक्त दोषको प्रभाव सर्वत्र छ भन्दै सूत्रकार अग्रिमसूत्रमा स्पष्ट गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) सर्वत्रैवम् ।।४०।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



स्मरणीय विषय के छ भने- अनित्यशब्दमा अनित्यत्व सदा रहन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने त्यसको आश्रय शब्द पनि सदा हुँनेहुँदा त्यसमा पनि नित्यत्व सिद्ध हुन्छ, यदि अनित्यत्व सदा रहँदैन भनी मान्ने हो भने अनित्यत्वरहित जो शब्द हो, त्यसमा नित्यत्व सिद्ध नै छ । यसरी नित्यसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुन्छ ।।३५।।

**(मूलम्) अस्योत्तरम्-**

उक्त नित्यसम नामक जातिको उत्तर प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिषेध्ये नित्यमनित्यभावादनित्येऽनित्यत्वोपपत्तेः प्रतिषेधाभावः ।।३६।।**

निषेधयोग्य पदार्थमा अनित्यत्वको स्थिति सदा भएकाले अनित्यपदार्थमा अनित्यत्वको सिद्धि सर्वदा हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो स्थलमा अनित्यत्वको निषेध हुन सक्तैन । जस्तै- अनित्यत्वको निषेधार्ह शब्दमा अनित्यत्व सर्वकालमा सिद्ध छ । त्यसकारण त्यस्तो अनित्य शब्दमा अनित्यत्वको सर्वथा उपपत्ति भएको हुँदा अनित्यत्वको निषेध हुन सक्तैन, अर्थात्-**शब्दो नित्यः श्रावणत्वात् शब्दत्ववत्** यस्तो अनुमानबाट शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसैले "शब्दोऽनित्यः कृतकत्वात् घटवत्" यस प्रकारको अनुमानद्वारा शब्दमा अनित्यत्व नै सिद्ध हुन्छ र नित्यत्वसाधक हेतुको अभाव भएकाले माथि बताए अनुसार नित्यसम नामक जातिको प्रसङ्ग निराकृत हुन्छ ।।३६।।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां नित्यसमप्रकरणम् ।*

*यस प्रकार दुई सूत्रहरूबाट नित्यसम नामक जातिको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

अब क्रमप्राप्त कार्यसम नामक जातिको लक्षण प्रतिपादक सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रयत्नकार्यानित्वात् कार्यसमः ।।३७।।**

प्रयत्नजन्य कार्य अनेकप्रकारको हुन्छ, जस्तै- प्रयत्नबाट पदार्थको उत्पत्ति पनि हुन्छ र अभिव्यक्ति पनि । यसरी प्रयत्नबाट शब्दको उत्पत्ति हुन्छ, शब्दको प्रकटन हुँदैन, अथवा प्रकटन हुन्छ, उत्पत्ति हुँदैन, यसमा कुनै निश्चित नियामक छैन । त्यसकारण शब्दको अभिव्यक्ति पक्षलाई स्वीकार गरेको स्थितिमा विशेषहेतु नभएकाले शब्दमा नित्यत्वको प्राप्ति हुन्छ, किनकि उत्पत्ति र अभिव्यक्ति यी दुवैमा प्रयत्नकार्यत्व भएकाले ती दुवैको बीचमा कुनै तात्त्विक विशेषता देखिँदैन । अतः उक्त प्रकारले शब्दमा अनित्यत्वको खण्डन भएकाले कार्यसम नामक जाति हुन्छ ।।३७।।

उक्त कार्यसम नामक जातिको समाधान बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) कार्यान्यत्वे प्रयत्नाहेतुत्वम् अनुपलब्धिकारणोपपत्तेः ।।३८।।

उक्त प्रकारले शब्दलाई कार्यभिन्न मान्ने हो भने अर्थात्- कार्यभिन्न भएकाले शब्द नित्य हुन्छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने कार्यमात्रका प्रति हेतु जो प्रयत्न हुन्छ, त्यसमा हेतुत्व सिद्ध हुन सक्तैन । किनकि शब्दलाई नित्य मानेको स्थितिमा त्यसको उपलब्धि नहुनुको कारण जो आवरण आदि त्यसको सिद्धि भएकाले प्रयत्नमा हेतुत्व असिद्ध हुन्छ । शब्दलाई कार्य स्वीकार गरेमा मात्र प्रयत्न कारण हुन सक्तछ । फलतः अनुपलब्धिको जो कारण हो, त्यसको निराकरणबाट नै प्रयत्नमा हेतुत्व उपपन्न हुन्छ । यसरी प्रयत्नमा हेतुत्वको निराकरण कदापि सम्भव छैन । त्यसैले माथि निर्दिष्ट युक्तिको आधारमा कार्यसम नामक जातिको प्रसङ्ग हुन सक्तैन र शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ ।।३८।।

*इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां कार्यसमप्रकरणम् ।*

*यसरी दुई सूत्रहरूबाट कार्यसमनामक जातिको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

(शूलम्) हेतोश्चेदनैकान्तिकत्वमुपपद्यते- अनैकान्तिकत्वादसाधकः स्यादिति, यदि चाऽनैकान्तिकत्वादसाधकत्वम् ?

अब ग्रन्थकारद्वारा "शब्दोऽनित्यः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् यस अनुमानद्वारा शब्दमा अनित्यत्वको साधक जो प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु छ, त्यसमा अनैकान्तिकत्वदोष देखाइन्छ, यसमा अनैकान्तिकत्व भनेको व्यभिचारदोष हुन्छ । त्यस्तो व्यभिचारदोषले युक्त प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु अनित्यत्वको साधक हुन सक्तैन । यसरी व्यभिचारी हेतु प्रयत्नानन्तरीयकत्वमा यदि साध्यको साधकत्व सम्भव छैन ? भनी शङ्का भएको स्थितिमा षट्पक्षीको प्रारम्भ गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

(सूत्रम्) प्रतिषेधेऽपि समानो दोषः ।।३९।।

जातिवादीले अनित्यत्वको प्रतिषेध गरे तापनि समानदोष हुन्छ । यदि पूर्वोक्त प्रकारले शब्दमा अनित्यत्वको साधक प्रयत्नानन्तरीयकत्व जो हेतु छ, त्यसमा व्यभिचार दोष देखाइन्छ भने त्यस्तो अनित्यत्वलाई निषेध गर्ने जो श्रावणत्व हेतु छ, त्यो पनि व्यभिचारी नै हुन्छ र दुबै पक्ष समान हुन्छन्, दुबै हेतुमा कुनै विशेषता नभएकाले ।।३९।।

अब उक्त दोषको प्रभाव सर्वत्र छ भन्दै सूत्रकार अग्रिमसूत्रमा स्पष्ट गर्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) सर्वत्रैवम् ।।४०।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



उक्त प्रकारले सर्वत्र साधर्म्यसम आदि प्रतिषेध गरेका हेतुहरूमा कुनै पार्थक्य नदेखिएकाले दुवै पक्षमा समानदोषको प्रसङ्ग आउँदछ र कुनै पनि हेतु निर्दोष साध्यको साधक सिद्ध हुन सक्तैन ।।४०।।

अब प्रतिषेधको जो प्रतिषेध हो त्यसको असिद्धिको निरूपण गर्न अग्रिम सूत्रको अवतरण हुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिषेधविप्रतिषेधे प्रतिषेधदोषवद्दोषः ।।४१।।**

जसरी प्रतिषेधपक्षमा दोष हुन्छ, त्यस्तै प्रकारले प्रतिषेधको पनि जो प्रतिषेध हो, जसलाई विप्रतिषेध भनिन्छ, त्यस्तो विप्रतिषेधमा पनि दोष सम्भव भएकाले तीनै प्रकारका पक्षहरू तुल्य हुन्छन् र जस्तै- **"शब्दोऽनित्यः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात्"** यो स्थापनावादीको प्रथम पक्ष हो । त्यसमा प्रयत्नजन्य कार्य अनेक भएकाले उक्त पक्षमा कार्यसम दोष देखाउनु, यो दूषणवादीको द्वितीय पक्ष हुन्छ, जसलाई प्रतिषेध भनिन्छ । त्यसको पनि जो निषेध हो त्यसमा पूर्वोक्त पक्षको समान दोष हुन्छ, यो तृतीय पक्ष हो, जसलाई विप्रतिषेध भनिन्छ, त्यस्तो विप्रतिषेधपक्षमा पनि व्यभिचारदोष हुन्छ, जसलाई चतुर्थ पक्षको रूपमा स्वीकार गरिन्छ ।।४१।।

यसप्रकारका पूर्वप्रदर्शित चार पक्षहरूमा जुन दोषहरू छन् ती सबै समानरूपले देखिन्छन् ।

अब पञ्चम पक्ष प्रस्तुत गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिषेधं सदोषमभ्युपेत्य प्रतिषेधविप्रतिषेधे समानो दोषप्रसङ्गो मतानुज्ञा ।।४२।।**

दोषयुक्त द्वितीय प्रतिषेध पक्षको जो दोष छ, त्यसको उद्धार नगरी प्रतिषेधको विप्रतिषेध पक्षमा समानदोषको प्रदर्शन गर्नाले दूषणवादीको द्वितीयपक्षलाई स्वीकार गरेको कुरो सिद्ध हुन्छ । यसरी कार्यसम नामक दोषले युक्त पक्षको उद्धार नगरी स्वीकार गर्नाले तृतीयपक्षमा द्वितीयपक्षको समान दोषको उपस्थापन गर्नु विप्रतिषेधवादी चतुर्थपक्षधारीलाई द्वितीयपक्षको स्वीकार गरेको आपत्ति हुन्छ र उक्त विप्रतिषेधवादीलाई मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थानको प्राप्ति हुन्छ । फलतः विप्रतिषेधवादी निगृहीत भएकाले त्यसलाई उद्देश्य गरेर निग्रहस्थान मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थानको जो प्रदर्शन गरिन्छ, त्यो नै पाँचौं पक्ष हो ।।४२।।

अब षट्पक्षीमा छैटौं पक्ष प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्वपक्षलक्षणापेक्षोपपत्युपसंहारे हेतुनिर्देशे परपक्षदोषाभ्युपगमात् समानो दोषः ।।४३।।**

स्थापनावादीको पक्ष नै स्वपक्ष हो, जसलाई प्रथम पक्ष पनि भनिन्छ, त्यसमा कार्यसमनामक जातिको प्रयोग गरेर दोष देखाउनु यो द्वितीय पक्ष हुन्छ,



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



त्यसमा दोष हुँदाहुँदै त्यसको उद्धार नगरी प्रतिषेध गरं पनि समान दोष हुन्छ भनी सिद्ध दोषलाई अर्को पक्षमा उपसंहार गर्छ, अनि त्यसमा पनि व्यभिचार दोष छ भनी प्रतिषेध गरी हेतुको निर्देश गरिसकेपछि अर्थात्- पञ्चम पक्षवादीले द्वितीय पक्षवाट प्राप्त जो प्रथम पक्षको दोष हो, त्यसलाई स्वीकार गरेपछि व्यभिचार दोषको प्रतिषेध हुन्छ भन्दै हेतुको निर्देश गरिन्छ र पञ्चम पक्षमा प्रतीवादीले प्रस्तुत गरेको दोषलाई स्वीकार गरेको कारण जसरी चतुर्थपक्षमा मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ, त्यस्तै पञ्चम पक्षमा पनि मतानुज्ञा नामक दोषको प्रदर्शन हुनु नै षष्ठ पक्ष हो । यसरी प्रतिवादीको पक्षमा रहेको दोषलाई स्वीकार गरेको कारण पाँचौं पक्षको समान दोष छैठौं पक्षमा पनि हुन्छ । यसमा पहिलो तेस्रो र पाँचौं पक्षहरू स्थापनावादीका हुन् भने दोस्रो, चौथो र छैठौं पक्षहरू प्रतिषेधवादीका । यस प्रकारका जुन पक्षहरू जुन प्रकरणनिर्दिष्ट छन् त्यसको नाम **षट्पक्षी** हो । त्यसकारण यसलाई षट्पक्षीप्रकरण पनि भनिन्छ ।।४३।।

यसमा पक्षका क्रमहरू निम्नानुसार निर्धारित छन्-

१. *स्थापनाहेतुवादी- शब्दोऽनित्यः प्रयत्नान्तरीयकत्वात्, घटवत्*
२. *प्रतिषेधवादी- प्रयत्नकार्यानेकत्वात् कार्यसमः*
३. *स्थापनाहेतुवादी- कार्यान्यत्वे प्रयत्नाहेतुत्वम् अनुपलब्धिकारणोपपत्तेः*
४. *प्रतिषेधवादी- प्रतिषेधेऽपि समानो दोषः*
५. *स्थापनाहेतुवादी- समानदोषप्रसङ्गः*
६. *प्रतिषेधहेतुवादी-समानदोषप्रसङ्गः*

***इति पञ्चभिः सूत्रैः षट्पक्षीप्रकरणम् ।***

*यस प्रकारका पाँच सूत्रहरूबाट षट्पक्षीनिरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

***इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये पञ्चमाध्यायस्याद्यमाह्निकम् ।***

*यसरी श्रीवात्स्यायनमुनिद्वारा प्रणीत न्यायभाष्यमा पाँचौं अध्यायको प्रथम आह्निक पूरा हुन्छ ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



# अथ पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

(अब पाचौं अध्यायको द्वितीय आह्निक आरम्भ हुन्छ)

(मूलम्) विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्त्योर्विकल्पान्निग्रहस्थानबहुत्वमिति सङ्क्षेपेणोक्तं तदिदानीं विभजनीयम्। निग्रहस्थानानि खलु पराजयवस्तून्यपराधाधिकरणानि प्रायेण प्रतिज्ञाद्यवयवाश्रयाणि तत्त्ववादिनमतत्त्ववादिनं चाभिसंप्लवन्ते। तेषां विभागः-

उद्दिष्ट पदार्थहरूमध्ये अवशिष्ट निग्रहस्थानहरूको निरूपण गर्नका लागि पाँचौं अध्यायको द्वितीय आह्निक आरम्भ हुन्छ। त्यसमा विप्रतिपत्ति तथा अप्रतिपत्तिका भेदले निग्रहस्थानहरू धेरै छन् भन्ने विषय प्रथम अध्यायको द्वितीय आह्निकमा संक्षेपमा बताइसकेको छ। अब क्रम प्राप्त उद्दिष्ट निग्रहस्थानहरूको विभाजन आवश्यक छ। ती निग्रहस्थानहरू पराजयका कारण हुन्छन्, अर्थात्- जसमा पराजयको स्थिति हुन्छ, त्यसैको नाम निग्रहस्थान हो। यस्ता अपराधको आश्रय, अर्थात्- वाक्य प्रयोक्ताका दोषहरूलाई बताउने पराजयका साधन यस प्रकारका निग्रहस्थानहरू प्रायः प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण आदिका आश्रय हुँदै तत्त्ववादी र अतत्त्ववादी दुवैलाई किंकर्तव्यविमूढ बनाउँदछन्। त्यस्ता निग्रहस्थानहरूको विभाग यसप्रकार छ, जसको उपस्थापन गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञसंन्यासो हेत्वन्तरमर्थान्तरं निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थकमप्राप्तकालं न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विक्षेपो मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणं निरनुयोज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि ।।१।।

१.प्रतिज्ञाहानि, २.प्रतिज्ञान्तर, ३.प्रतिज्ञाविरोध, ४.प्रतिज्ञासंन्यास, ५.हेत्वन्तर, ६.अर्थान्तर, ७.निरर्थक, ८.अविज्ञातार्थ, ९.अपार्थक, १०.अप्राप्तकाल, ११.न्यून, १२.अधिक, १३.पुनरुक्त, १४.अननुभाषण, १५.अज्ञान, १६.अप्रतिभा, १७.विक्षेप, १८.मतानुज्ञा, १९.पर्यनुयोज्योपेक्षण, २०.निरनुयोज्यानुयोग, २१.अपसिद्धान्त र २२.हेत्वाभासका भेदले बाइस प्रकारका निग्रहस्थानहरू परिगणित छन्, जसका लक्षणहरूको निरूपण अगाडि क्रमशः गरिनेछ ।।१।।

अब उक्त निग्रह स्थानहरूमध्ये प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) प्रतिदृष्टान्तधर्माभ्यनुज्ञा स्वदृष्टान्ते प्रतिज्ञाहानिः ।।२।।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



आफूले प्रस्तुत गरेको उदाहरणमा प्रत्युदाहरणको धर्मलाई स्वीकारी आफ्नो पक्षको त्याग गर्नुलाई नै प्रतिज्ञाहानि भनिन्छ । जस्तैं- **शब्दोऽनित्य ऐन्द्रियकत्वात् घटवत्** अर्थात्- जस्तै इन्द्रियवाट ग्राह्य घट अनित्य भएकाले शब्द अनित्य हुन्छ भनी घटलाई दृष्टान्त मानी शब्दमा अनित्यत्वको स्थापना भएपछि त्यसको विरोध गर्दै प्रतिवादी भन्दछ- नित्य सामान्य गोत्व आदिमा इन्द्रियग्राह्यत्व देखिन्छ, त्यस्तै प्रकारले शब्द पनि नित्य हुन्छ । यसरी साध्यको धर्म जो अनित्यत्व हो, त्यसको विपरीत प्रतिदृष्टान्तको धर्म सामान्य-गोत्व आदि नित्य छ, त्यसलाई आफ्नो दृष्टान्त घटमा स्वीकार गरी शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्ने स्थापनावादीको जो प्रतिज्ञा छ, त्यसलाई त्याग गर्नु नै प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रह स्थानलाई प्राप्त गर्नु हो ।।२।।

अब क्रमप्राप्त प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थानको स्वरूप बताउँन अग्रिमसूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पात् तदर्थनिर्देशः प्रतिज्ञान्तरम् ।।३।।**

वादीले प्रतिज्ञा गरेको जो विषय छ, त्यसको प्रतिवादीद्वारा खण्डन गरिसकेपछि दृष्टान्त र प्रतिदृष्टान्तका धर्मका भेदले पूर्वप्रतिज्ञा विरूद्ध द्वितीय विषयको निर्देश गर्नु नै प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थान हुन्छ । जस्तैं- **शब्दोऽनित्य ऐन्द्रियकत्वात् घटवत्** यस्तो अनुमानद्वारा शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि नै वादीको प्रतिज्ञा हो । त्यसको विरूद्ध प्रतिवादीद्वारा गोत्व आदि जाति इन्द्रियग्राह्य भएता पनि नित्य हुन्छ । त्यसकारण ऐन्द्रियकत्व हेतु व्यभिचारी छ । किनकि ऐन्द्रियकत्व गोत्व आदि जातिमा पनि छ, तर त्यसमा अनित्यत्व छैन र शब्दमा अनित्यत्वको साधक ऐन्द्रियकत्व हेतु व्यभिचारदोषले युक्त हुन्छ भनी प्रतिवादीले वादीको प्रतिज्ञात अर्थको निषेध गर्छ । त्यसपछि दृष्टान्त र प्रतिदृष्टान्तमा समान धर्म भएकाले तिनका भेदहरू सम्भव छन् । जस्तैं- उक्त अनुमानमा दृष्टान्तको रूपमा प्रस्तुत जो घट छ, त्यसमा अव्यापकत्व धर्म छ । त्यसको विपरीत दृष्टान्त सामान्यधर्म छ । त्यसमा व्यापकत्व छ, किनकि गोत्वसामान्य सकल गाईमा रहन्छ । यसप्रकार दृष्टान्त र प्रतिदृष्टान्तको जो धर्म हो त्यसका भेदले जसरी घट अव्यापक भएकाले अनित्य हुन्छ, जस्तैं- शब्द पनि अव्यापक भएको हुँदा अनित्य हुन्छ । त्यसैले जसरी घट अव्यापक हुन्छ, त्यस्तै- शब्द पनि हुन्छ भन्ने यस्तो वादीको प्रतिज्ञाविपरीत शब्दमा अव्यापकत्वको सिद्धि हुन्छ । यहाँ **शब्दोऽनित्यः** यसप्रकार शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि गर्नु नै वादीको पूर्वप्रतिज्ञा हो । त्यसको विपरीत **"शब्दोऽव्यापकः"** यस्तो शब्दमा अव्यापकत्वको सिद्धि द्वितीय अर्को प्रतिज्ञा हुन्छ, जसलाई प्रतिज्ञान्तर भनिन्छ । यसरी स्थापनावादीको प्रतिज्ञा विरूद्ध अर्थको सिद्धि हुन्छ र प्रतिवादीद्वारा वादी निगृहित हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो स्थितिमा वादीलाई प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थान प्राप्त भएको



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



दुवै त्यसको पराजय हुन्छ । अर्थात् प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थानको प्रयोग गरेर प्रतिवादीले वादीलाई पराजित गर्छ ।।३।।

अब क्रमप्राप्त प्रतिज्ञाविरोध नामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोधः प्रतिज्ञाविरोधः ।।४।।**

प्रतिज्ञा र हेतुको जो परस्पर विरोध हो, त्यसलाई प्रतिज्ञाविरोध नामक निग्रहस्थान भनिन्छ । जस्तै- **"गुणव्यतिरिक्तं द्रव्यम्"** यो प्रतिज्ञाबोधक वाक्य हो भने **"रूपादितो ऽर्थान्तरस्यानुपलब्धे"** यो हेतुबोधक वाक्य हो । यी दुई बीचमा परस्पर विरोध छ, किनकि रूप आदि गुणहरूदेखि भिन्न गुणाश्रय अरू कुनै पदार्थ उपलब्ध नभएकाले गुण अतिरिक्त द्रव्य हुन्छ भन्ने यस्तो अनुमानवाक्यमा प्रस्तुत जुन प्रतिज्ञा र हेतु छन्, तिनीहरूको एक आपसमा विरोध देखिन्छ । त्यसकारण प्रतिज्ञाविरोध नामक निग्रहस्थान हुन्छ र त्यस्तो वाक्यप्रयोक्ता निगृहीत हुन्छ ।।४।।

अब क्रमप्राप्त प्रतिज्ञासंन्यास नामक निग्रहस्थानको स्वरूपको निरूपण गर्न यो सूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासंन्यासः ।।५।।**

प्रतिवादीद्वारा स्थापनावादीको साध्यसाधक हेतुमा व्यभिचार आदि दोषको प्रदर्शनका साथ निषेध गरिसकेपछि स्थापनावादीले आफ्नो पक्षको परित्याग गर्छ भने त्यस्तो स्थितिमा प्रतिज्ञासंन्यासनामक निग्रहस्थान हुन्छ । जस्तै- स्थापनावादीले ऐन्द्रियकत्वहेतुद्वारा शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि गर्छ, त्यसपछि प्रतिवादीले अनित्यत्व नभएको गोत्व आदि सामान्यमा पनि ऐन्द्रियकत्व हेतु भएकाले उक्त अनित्यत्वसाधक हेतु व्यभिचारी छ भनी हेतुको प्रतिषेध भएपश्चात् शब्द अनित्य छ भन्ने को हो ? भनी वादीसँग प्रश्न गर्दा वादीले आफ्नो पक्षलाई अर्थात्- शब्द अनित्य हुन्छ भन्ने पक्षलाई त्याग गर्छ । त्यसकारण प्रतिज्ञासंन्यास नामक निग्रहस्थान हुन्छ ।।५।।

अब क्रमप्राप्त हेत्वन्तर नामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरम् ।।६।।**

वादीद्वारा सामान्यरूपले उपस्थापित जो साध्यको साधक हेतु छ, त्यसमा प्रतिवादीले दोष देखाई प्रतिषेध गर्छ, अनि त्यस्तो दूषित हेतुको उद्धार गर्न वादीले हेतुको अर्को विशेषणको इच्छा गरिरहेको छ भने त्यस्तो स्थितिमा वादीलाई हेत्वन्तर नामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ । जस्तै- **इदं जगत् एकप्रकृतिकम् एकप्रकृतिजन्यानां विकाररूपाणां कार्याणां परिमितत्त्वात् मृद्विकाराणां शरावादीनां परिमाणवत्** अर्थात्- माटाका विकारस्वरूप साना दिया घडा आदिको समान एउटै प्रकृतिजन्य विकारस्वरूप कार्यहरूको परिमाण भएकाले यो जगत्



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



एकप्रकृतिक छ भनी दृश्यमान जगत्मा एकप्रकृतिकत्वको सिद्धि परिणामवादी साङ्ख्यहरू गर्छन् । यो स्थापनावादीको पक्ष हो । यसमा प्रतिवादीले नानाप्रकृतिका विकार जल, माटो, आदिबाट उत्पन्न घट आदि पदार्थहरूमा पनि उक्त परिमितत्त्व हेतु छ, तर त्यसमा एकप्रकृतिकत्व जो साध्य हो, त्यो छैन । त्यसकारण उक्त एकप्रकृतिकत्व नभएका नानाप्रकृतिका विकारात्मक घट आदि कार्यहरूमा पनि एकप्रकृतिकत्वसाध्यको साधक परिमितत्त्व हेतु देखिएकाले परिमितित्त्व हेतु व्यभिचारदोषले युक्त हुन्छ भन्दै उक्त हेतुको निषेध गर्छ । त्यसपछि उक्त दोषको उद्धार गर्न स्थापनावादीले निर्दिष्ट हेतुमा एकप्रकृतिसमन्वितत्त्व यो विशेषणको निवेश गर्छ, र उक्त व्यभिचारदोषको परिहार गर्छ । यसरी सामान्यरूपले प्रस्तुत हेतु दूषित भएको स्थितिमा त्यस्तो हेतु साध्यको साधक नभएकाले वादीले हेतुमा अर्को विशेषणको इच्छा गरिरहेको अवस्थाविशेषमा हेत्वन्तर नामक निग्रहस्थान हुन्छ र प्रतिवादीद्वारा वादी पराजित हुन्छ ।।६।।

अब क्रमप्राप्त अर्थान्तरनामक निग्रहस्थानको स्वरूप बताउँदै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) प्रकृतादर्थादप्रतिसम्बद्धार्थमर्थान्तरम् ।।७।।**

प्रस्तुत जो उपयुक्त अर्थ हो, त्यसदेखि भिन्न असम्बद्ध अर्थबोधक वाक्यको प्रयोग गर्नुलाई अर्थान्तर नामक निग्रहस्थान भनिन्छ । यसमा वादी र प्रतिवादीका पूर्वपक्ष र उत्तरपक्ष जब प्रवृत्त हुन्छन्, त्यस अवसरमा प्रस्तुत साध्यको सिद्धि हेतुबाट वादी वा प्रतिवादीले गर्छ । जस्तै- **शब्दो नित्य अस्पर्शत्वात्** यस्तो अनुमानमा साध्य र हेतुको निर्देश गरेर साध्यको सिद्धिको लागि उपयोगी विषयवस्तुको विचार नगरी हेतु भनेको नामपद हो, आख्यातपद हो, धातुपद हो वा उपसर्गपद हो, यस प्रकारको प्रस्तुत प्रसङ्गभन्दा भिन्न असम्बद्ध अर्थलाई जब भन्दछ भने त्यस्तो वक्ता चाहे त्यो वादी होस् वा प्रतिवादी त्यसलाई अर्थान्तरनामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ ।।७।।

अब क्रमानुसार निरर्थकनामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) वर्णक्रमनिर्देशवन्निरर्थकम् ।।८।।**

जहाँ अर्थबोधक क्रमविना नै ककार आदि वर्णहरू क्रमैले निर्दिष्ट हुन्छन्, त्यस्तो निर्देश निरर्थक हुन्छ । त्यसकारण त्यस्तो स्थितिमा निरर्थक नामक निग्रहस्थान हुन्छ । जस्तै- **"नित्यः शब्दः कचटतपानां जबगडदशत्वात् झभञघढवत्"** यस्तो अनुमानमा झ भ ञ घ ढ को तरह जबगडदशत्व हेतुद्वारा शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि गर्दा उक्त वर्णानुक्रमको आधारमा कुनै पनि पदार्थको बोध हुन सक्तैन । त्यसैले त्यस्तो प्रयोगवादीद्वारा प्रयुक्त वर्णक्रमबोधक वाक्य



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जयहुँ हुन्छ । त्यसैले वाक्यप्रयोक्ता निरर्थक नामक निग्रहस्थानलाई प्राप्त गरी पराजित भएको ठहरिन्छ ।।८।।

अब क्रमप्राप्त अविज्ञातार्थनामक निग्रहस्थानको लक्षणबोधक सूत्र प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) परिषत्प्रतिवादिभ्यां त्रिरभिहितमप्यविज्ञातमविज्ञातार्थम् ।।९।।**

सूत्रस्थ परिषत् पदले सभामा बसेका व्यक्तिहरूको ग्रहण हुन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- सभामा स्थित व्यक्ति र प्रतिवादीद्वारा तीन पल्ट वाक्यको उच्चारण गर्दा पनि उच्चरित वाक्यको जो अर्थ हो, त्यो अवगत हुन सकेन भने त्यस्तो स्थितिमा अविज्ञातार्थ नामक निग्रहस्थान हुन्छ । त्यसमा अनेकार्थक शब्दहरू जुन वाक्यमा प्रयुक्त हुन्छन् र अप्रसिद्ध अर्थ भएका शब्दहरूले घटित जो वाक्य छ, त्यसको अर्थको बोध हुन सक्तैन । त्यस्तै- अत्यन्त छिटो उच्चारण गरेको जो वाक्य छ, त्यसको अर्थ पनि प्रतीत हुन सक्तैन । यसरी अर्थको बोध नहोरुँ भनेर नै वाक्यको उच्चारण गरेकाले त्यसबाट कुनै पनि साध्यको सिद्धि हुन सक्तैन । त्यसकारण त्यस्तो अवस्थामा उच्चारणकर्तालाई अविज्ञातार्थ नामक निग्रहस्थानको प्राप्ति हुन्छ र त्यस्तो व्यक्ति निगृहीत भई पराजित हुन्छ ।।९।।

अब क्रमानुसार अपार्थक नामक निग्रहस्थानको लक्षण निरूपण गर्न यो सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) पौर्वापर्यायोगादप्रतिसम्बद्धार्थमपार्थकम् ।।१०।।**

वादी-प्रतिवादीले प्रस्तुत गरेका जुन वाक्यहरू छन्, त्यसका अर्थहरूको पूर्वापर सङ्गति हुन सक्तैन, एकवाक्यको जो अर्थ छ, त्यो वाक्यान्तरार्थसँग सम्बद्ध देखिँदैन, परस्परमा असम्बद्धार्थक वाक्यसमुदायको प्रयोग गरिन्छ भने त्यस्तो स्थितिमा अपार्थक नामक निग्रहस्थान हुन्छ । जस्तै- **दश फलानि नेपालदेशे, अद्य न्यायर्दशनम्, पुस्तकानि अनुपमेयम्** इत्यादि वाक्यसमुदाय । जुन वाक्यहरूको पूर्वापर अर्थसङ्गति देखिँदैन, त्यसको कुनै वाच्यार्थ सम्भव छैन । यस प्रकारको निरर्थक वाक्यसमुदाय नै अपार्थक नामक निग्रहस्थान हुन्छ ।।१०।।

अब अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् ।।११।।**

प्रतिज्ञा, हेतु आदि अवयवहरूको अनुमानवाक्यमा विपरीतक्रमले कथन हुनुलाई अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान भनिन्छ । जस्तै- प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनयन र निगमन, यी अवयवहरूको प्रयोग यथाक्रमले गर्नुपर्दछ । अर्थात्- प्रतिज्ञापछि हेतु, हेतुपछि उदाहरण इत्यादि क्रमले प्रयोग गर्नुपर्दछ । त्यसको विपरीत पहिले हेतु, त्यसपछि प्रतिज्ञा, आदिको प्रयोग गरियो भने त्यस्तो स्थितिमा अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान हुन्छ । यसरी विपरीत क्रमले प्रयोग गर्ने वादी



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



वा प्रतिवादी दुबैलाई अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ र त्यस्तो निगृहीत व्यक्ति पराजित हुन्छ ।।११।।

अब न्यूननामक निग्रहस्थानको लक्षण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् ।।१२।।**

प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवहरूमध्ये आवश्यक कुनै अवयवले रहित अनुमानवाक्य छ भने त्यहाँ न्यूननामक निग्रहस्थान हुन्छ । त्यस्तो अनुमानवाक्यको प्रयोक्तालाई न्यूननामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ र सो निगृहीत भएको मानिन्छ ।।१२।।

अब अधिकनामक निग्रहस्थानको लक्षणबोधक सूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) हेतूदाहरणाधिकमधिकम् ।।१३।।**

हेतु र उदाहरण अनेक भए भने त्यस्तो स्थितिमा अधिकनामक निग्रहस्थान हुन्छ । अर्थात्- एउटै हेतु वा उदाहरणले यदि साध्यको सिद्धि सम्भव छ भने अर्को हेतु वा उदाहरणको प्रयोग कसैले गर्छ भने त्यसलाई अधिक नामक निग्रहस्थान हुन्छ । जस्तै- **प्रपञ्चो मिथ्या दृश्यत्वात् जडत्वात्, घटवत्, स्वप्नवच्च** यस अनुमानवाक्यमा मिथ्यात्व सिद्ध गर्न दृश्यत्व र जडत्व दुई हेतु प्रयुक्त भएकाले एउटा हेतु अधिक हुन्छ भने, त्यस्तै- **घटवत् र स्वप्नवत्** यी दुई उदाहरणहरू निर्दिष्ट भएकाले एक उदाहरण अधिक हुन्छ र अधिकनामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ ।।१३।।

अब पुनरूक्त नामक निग्रहस्थानको लक्षण निरूपण गर्न अग्रिम सूत्रको उपस्थापन हुन्छ-

**(सूत्रम्) शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरूक्तमन्यत्रानुवादात् ।।१४।।**

अनुवाद अतिरिक्त स्थलमा शब्द र अर्थको पुनः कथनलाई नै पुनरूक्त नामक निग्रहस्थान भनिन्छ । अनुवाद भने पुनरूक्त विना सम्भव नभएकाले त्यसमा पुनरूक्त दोष हुँदैन । त्यसमा कहीं शब्दलाई लिएर पुनरूक्त हुन्छ भने कहीं अर्थलाई लिएर । जस्तै- **पुस्तक, पुस्तक** यस्तो शब्दको दुईपटक उच्चारण गर्नु शब्दगत पुनरूक्ति हुन्छ भने **पानीले भिजायो, पानीले भिजायो** यस्तो प्रयोग भएको स्थितिमा पानीले भिजिरहेको कारण अर्थगत पुनरूक्त हुन्छ ।।१४।।

अनुवाद स्थलमा पुनरूक्तदोष हुँदैन भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) [13]अनुवादे त्वपुनरूक्तं शब्दाभ्यासादर्थविशेषोपपत्तेः ।।१५।।**

---

13 यो सूत्र न्यायसूचीनिबन्धमा उल्लिखित छ । अरु कुनै पुस्तकमा पाइन्छ भने कतिपय पुस्तकको भाष्यमा मात्र यसको उल्लेख भएको पाइन्छ ।



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



जनुवाद, स्थलमा त पुनरूक्त दोष हुँदैन । किनकि शब्दको अभ्यासबाट विशेष अर्थको ज्ञान सम्भव भएकाले । यसरी सार्थक अभ्यासस्वरूप पुनरूक्तबाट वादी वा प्रतिवादीलाई निग्रहस्थानको प्राप्ति हुँदैन ।।१५।।

त्यस्तै- पुनरूक्तनामक निग्रहस्थानको अर्को लक्षण प्रस्तुत गर्न अग्रिमसूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन पुनर्वचनम् ।।१६।।**

अर्थात् प्राप्त भएको जो अर्थ हो, त्यसको तद्वाचक शब्दले पुनः कथन हुन्छ भने त्यसलाई पनि पुनरूक्तनामक निग्रहस्थान नै भनिन्छ । जस्तै- उत्पत्तिधर्म भएको हुँदा शब्द अनित्य हुन्छ भन्ने जब बोध हुन्छ भने त्यही अर्थलाई बताउँने शब्दबाट उत्पत्तिधर्मले रहित जो छ, त्यो नित्य हुन्छ भन्ने बोध पनि हुन्छ । किनकि शब्द प्रयोगविना अर्थको प्रतीति सम्भव छैन । त्यसकारण जसरी उत्पत्तिधर्मक पदार्थ अनित्य हुन्छ- यस्तो शब्दको प्रयोगबाट नै बोध हुन्छ, त्यस्तै अनुत्पत्तिधर्मक पदार्थ नित्य हुन्छ भन्ने अर्थबोध पनि शब्दको प्रयोगबाट नै सम्भव छ । यस्तो स्थितिमा पनि पुनरूक्त नामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ र त्यस्तो प्रयोगकर्ता निगृहीत भई पराजित हुन्छ ।।१६।।

अब क्रमप्राप्त अननुभाषण नामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) विज्ञातस्य परिषद्या त्रिरभिहितस्याप्यप्रत्युच्चारणमननुभाषणम् ।।१७।।**

यहाँ परिषत् पदको अर्थ मध्यस्थकर्ता हुन्छ । अनि सूत्रार्थ हुन्छ- मध्यस्थकर्ताद्वारा बोध गरेको र प्रतिवादीद्वारा तीनपल्ट उच्चारण गरेको जो वाक्यार्थ हो, त्यस्तो वाक्यर्थको पनि जो उच्चारण गर्दैन भने त्यस्तो स्थितिमा वादीलाई अननुभाषण नामक निग्रहस्थान हुन्छ ।

यसमा स्मरणीय के छ भने- प्रतिवादीले भनेको विषयलाई अनुवाद गरेर वादीले त्यसको खण्डन गर्नुपर्दछ यो नै वादकथाको मर्यादा हो । त्यसमा प्रतिवादीले निरूपण गरेको विषयलाई वादीले अनुवाद गरेर उपस्थापन गर्न सकेन भने वादी अननुभाषण नामक निग्रहस्थानद्वारा निगृहीत हुन्छ । यदि प्रतिवादीले भनेको जो विषय छ, त्यसको ज्ञान मध्यस्थकर्तालाई भएन भने प्रयोगकर्ता प्रतिवादीको नै दुर्बलता ठहरिन्छ न कि वादीले उच्चारण गर्न नसकेको कारण वादीलाई निग्रहस्थानको आपत्ति हुन्छ । किनकि वादीले प्रतिवादीद्वारा उपस्थापित विषयलाई बताउँन सकेन भने त्यसको खण्डन पनि हुन सक्तैन र वादीमा उक्त निग्रहस्थानको आपत्ति आउँदछ ।।१७।।

अब अज्ञान नामक निग्रहस्थानको निरूपण गर्न अग्रिमसूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

**(सूत्रम्) अविज्ञातं चाज्ञानम् ।।१८।।**



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



प्रतिवादीले तीन पल्ट उच्चारण गर्दा पनि त्यस्तो उच्चारित वाक्यको ज्ञान यदि वादीलाई हुँदैन भने त्यस्तो स्थितिमा अज्ञान नामक निग्रहस्थान हुन्छ । किनकि वादीले प्रतिवादीद्वारा उपस्थापित विषयलाई सम्झिदैन भने कसरी त्यसले खण्डन गर्न सक्छ ? अर्थात्- सक्तैन, त्यसैले विषयलाई नजान्ने वादी स्वतः निगृहीत हुन्छ ।।१८।।

अब क्रमप्राप्त अप्रतिभा नामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) उत्तरस्याप्रतिपत्तिरप्रतिभा ।।१९।।**

प्रतिवादीको जो पक्ष हो त्यसको खण्डन गर्नु नै उत्तर हो । यसरी प्रतिवादीको पक्षलाई खण्डन गर्ने ज्ञान नहुनु, अर्थात्- विरोधीको मत निराकरण गर्ने क्रममा आवश्यक उत्तरको स्फुरण नहुनु नै अप्रतिभा नामक निग्रहस्थान हो । यस किसिमले प्रतिवादीको उत्तर दिन नसक्ने जो वादी हुन्छ, त्यो अप्रतिभा नामक निग्रहस्थानले निगृहीत हुन्छ ।।१९।।

अब क्रमानुसार विक्षेपनामक निग्रहस्थानको लक्षण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) कार्यन्यासङ्गात्कथाविच्छेदो विक्षेपः ।।२०।।**

कुनै कार्य गर्ने वाहना गरेर कथालाई परित्याग गर्छ भने त्यस्तो अवस्थामा विक्षेपनामक निग्रहस्थान हुन्छ । अर्थात्- वादादिविषयक चर्चादेखि भिन्न कार्यविशेषको वाहना गर्दै भोली वा अर्को दिन प्रतिपादन गर्नेछु भनी वाद, जल्प र वितण्डाहरूमध्ये कुनै एक कथाको परित्याग गर्छ भने त्यस्तो वादी वा प्रतिवादीलाई विक्षेप नामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ ।।२०।।

अब प्रसङ्गप्राप्त मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थानको लक्षण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) स्वपक्षे दोषाभ्युपगमात् परपक्षे दोषप्रसङ्गो मतानुज्ञा ।।२१।।**

जसले प्रतिवादीद्वारा प्रदर्शित दोषलाई आफ्नो पक्षमा स्वीकार गरी अर्थात्- निर्दिष्ट दोषको उद्धार नगरी तपाईको पक्षमा पनि समान दोष छ भन्दै प्रतिवादीलाई आक्षेप लगाउँछ भने त्यस्तो स्थितिमा मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान हुन्छ । यसप्रकार वादीले आफ्नो पक्षमा प्रतिवादीद्वारा प्रदर्शित दोषलाई स्वीकार गरेको कारण प्रतिवादीको पक्षमा पनि समानदोषको आपत्ति देखाउँदै त्यसको मतलाई स्वीकार गर्छ, त्यसकारण त्यस्तो स्थितिमा वादीलाई मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ । यसरी प्रतिवादीद्वारा मतानुज्ञानामक निग्रहस्थानबाट वादी निगृहीत हुन्छ ।।२१।।

अब पर्यनुयोज्योपेक्षण नामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



(सूत्रम्) निग्रहस्थानप्राप्तस्यानिग्रहः पर्यनुयोज्योपेक्षणम् ।।२२।।

सूत्रस्थ पर्यनुयोज्यको अर्थ- निग्रहस्थानको प्राप्तिविषयक निर्देशनका साथ आक्षेपयोग्य जो हुन्छ, त्यस्तो व्यक्तिविशेष वादी वा प्रतिवादी छ भने त्यसको उपेक्षा गर्नु अर्थात्- निग्रहस्थानलाई प्राप्त गरेकोलाई निगृहीतको रूपमा उल्लेख नगर्नु नै पर्यनुयोज्यको उपेक्षा हो । यसरी सूत्रार्थ हुन्छ- निग्रहस्थानलाई प्राप्त गरेको जो आक्षेपयोग्य वादी वा प्रतिवादी छ, त्यसको वास्ता नगर्नु, अर्थात्- तिमीले निग्रहस्थानलाई प्राप्त गरेका छौ भनी उल्लेख नगर्नु, अर्थात्- उपेक्षा गर्नु नै पर्यनुयोज्योपेक्षा नामक निग्रहस्थान हुन्छ । यसमा कसको पराजय भयो वा कसको विजय भयो भन्ने यस प्रकारको पश्नको उत्तर सभामा भएको मध्यस्थकर्तालेि दिनुपर्दछ । किनकि निगृहीत भई पराजित भएको वादी वा प्रतिवादीले आफ्नो दोष वा दुर्बलतालाई प्रकट गर्दैन ।।२२।।

अब क्रमप्राप्त निरनुयोज्यानुयोग नामक निग्रहस्थानको लक्षण गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

(सूत्रम्) अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगो निरनुयोज्यानुयोगः ।।२३।।

निग्रहस्थानलाई प्राप्त नगरेको वादी वा प्रतिवादीलाई निग्रहस्थानको प्राप्ति छ भन्नु नै निरनुयोज्यानुयोगनामक निग्रहस्थान हुन्छ । यसरी निगृहीत नभएको वादी वा प्रतिवादीलाई निगृहीत भएको आरोप लगाउनु नै निरनुयोज्यानुयोग नामक निग्रहस्थान हुन्छ भनी जान्नुपर्दछ ।।२३।।

अब अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थानको लक्षण बताउन अग्रिमसूत्र प्रस्तुत हुन्छ-

(सूत्रम्) सिद्धान्तमभ्युपेत्य अनियमात् कथाप्रसङ्गोऽपसिद्धान्तः ।।२४।।

कुनै पनि सिद्धान्तलाई स्वीकार गरेर अनियमपूर्वक स्वीकृत सिद्धान्तको विरूद्ध जुन कथालाई लिएर विचार हुन्छ, अर्थात्- वादविषयक विचार प्रारम्भ गरिन्छ भने त्यसलाई अपसिद्धान्त भनिन्छ ।

यसमा विचारणीय के छ भने- कुनै एकविषयलाई प्रतिपादन गर्नका लागि एउटा सिद्धान्तलाई नियमको रूपमा स्वीकार गरेर त्यसको विपरीत स्वीकृत नियमको परित्याग गर्दै वाद आदि कथाको क्रममा साधन र दोषलाई प्रस्तुत गर्ने वादी वा प्रतिवादीलाई अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ । जस्तै- साङ्ख्यहरू सत्पदार्थको नाश हुँदैन र असत्पदार्थको उत्पत्ति हुँदैन भन्ने सिद्धान्तलाई स्वीकार गर्दै आफ्नो पक्षको स्थापना गर्छन्- यो प्रपञ्च एकप्रकृतिक छ, अर्थात्- एउटै प्रधान तत्त्वको यो प्रपञ्चात्मक विकार हो, किनकि विकारात्मक कार्यको जो कारण प्रकृति हो, त्योसँग सम्बन्ध भएकाले, जस्तै- माटाबाट उत्पन्न घट आदिको सम्बन्ध आफ्नो माटोरूप कारणमा देखिन्छ । यसरी प्रकृति र प्रपञ्चको प्रकृतिविकृतिभाववादी साङ्ख्यहरूसँग तपाईहरूको प्रकृति र विकृति



Jayatu Sanskritam; Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi



भनेको वस्तु के हो ? भनी प्रश्न गर्दा जो अवस्थित वस्तु छ, त्यसकों उठा धर्मको निवृत्ति भएपछि अर्को धर्म उत्पन्न हुन्छ, त्यो प्रकृति हो भने जुन अर्को धर्म उत्पन्न हुन्छ, त्यो विकृति भनी उत्तर दिइन्छ । यस्तो उत्तर साङ्ख्यमतानुसारको जो प्रतिज्ञा हो, त्यसको प्रतिकूल छ । किनकि साङ्ख्यको सिद्धान्तमा असद्वस्तुको उत्पत्ति हुँदैन । सत्कार्यवादलाई सिद्धान्तका रूपमा स्वीकार गरेकाले विद्यमान वस्तुको तिरोभाव हुँदैन । यस्तो पूर्वप्रतिज्ञा विरुद्ध प्रकृति र विकृतिको स्वरूपको उपस्थापन गर्नु नै अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थानद्वारा निगृहीत हुनु हो । यसरी वादी वा प्रतिवादीले पूर्वप्रतिज्ञालाई छोड्दै अनियमपूर्वक वाद आदि कथाको विचार गर्छ भने त्यसले अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थानलाई प्राप्त गर्छ ।।२४।।

अब क्रमप्राप्त अन्तिम हेत्वाभासनामक निग्रहस्थानको लक्षण प्रस्तुत गर्दै सूत्रकार भन्नुहुन्छ-

**(सूत्रम्) हेत्वाभासाश्च यथोक्ताः ।।२५।।**

यथोक्ताः पहिले बताइएका हेत्वाभासहरू, अर्थात्- प्रथम अध्यायको द्वितीय आह्निकमा निरूपण गरिएका जुन पाँच प्रकारका सव्यभिचार आदि हेत्वाभासहरू छन्, ती निग्रहस्थानस्वरूप नै हुन्छन् । किनकि जुन हेतुहरू साध्यका साधक हुन सक्तैनन्, तिनीहरू नै हेत्वाभास हुन्छन् । अर्थात्- दुष्ट हेतु हुन्छन्, यस्तो हेत्वाभासको जो लक्षण हो, त्यसबाट नै हेत्वाभासमा निग्रहस्थानत्व प्राप्त हुन्छ । यस्ता निग्रहस्थानस्वरूप हेत्वाभासहरूको अलग्गै लक्षण गर्नुपर्ने आवश्यकता छैन । त्यसकारण प्रकृतमा महर्षि गौतमले हेत्वाभासको अर्को लक्षण बताउन आवश्यक सम्झनु भएन । एतावता पूर्वोक्त सव्यभिचार आदि हेत्वाभासहरू निग्रहस्थानस्वरूप हुन्छन् भन्ने विषय सर्वथा प्रष्ट हुन्छ र यो सूत्रग्रन्थको अनुवाद पूर्ण हुन्छ ।।२५।।

*इति निग्रहस्थाननिरूपणप्रकरणं समाप्तम् ।*
*यसरी निग्रहस्थानहरूको निरूपण गर्ने प्रकरण पूरा हुन्छ ।*

*इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये पञ्चमोऽध्यायः समाप्तः ।।५।।*
*यस किसिमले श्रीवात्स्यायनमुनिद्वारा प्रणीत न्यायभाष्यको पञ्चम अध्याय पूरा हुन्छ ।।५।।*

*इतितेह्थुममण्डलान्तर्गतकोराङ्नामकग्रामे गृहीतजन्मना*
*न्यायाचार्यश्रीपद्मप्रसादभट्टराई- नामकेन विहितं न्यायसूत्राणां प्रसङ्गभाष्ययुतं*
*नेपालीभाषीयं रूपान्तरं सम्पन्नमिति । शुभं भूयादिति ।*



Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal

CC-0. Digitized by eGangotri and MIDF- Delhi

जयतु संस्कृतं धर्ममूतये, जयतु संस्कृतं लोकमूतये ।
जयतु संस्कृतं राष्ट्रमूतये, जयतु संस्कृतं विश्वमूतये ।।

नेपाल सरकारबाट स्वीकृत प्राप्त सामाजिक एवं प्राज्ञिक गैर-सरकारी संस्था

## जयतु संस्कृतम् का प्रकाशनहरू

| | | |
|---|---|---|
| १. | मङ्गलग्रहः (काव्यम्) | - डा. टीकाराम पन्थी |
| २. | कृष्णाभिसर्पणम् (काव्यम्) | -महाकवि भरतराज मन्थलीय |
| ३. | मीमांसातर्कभाषा | -डा. काशीनाथ न्यौपाने |
| ४. | चन्द्रप्रभा (काव्यम्) | - डा. टीकाराम अधिकारी |
| ५. | संस्कृतकवितासङ्ग्रहः | - संयुक्त सम्पादन |
| ६. | कलमाक्षरचरितकाव्यम् | - प्रा. तेजकेशरी शर्मा |
| ७. | संस्कृतमा के छ ? | - संयुक्त लेखन |
| ८. | जयतु संस्कृतम् (मुखपत्र) | - संयुक्त सम्पादन |
| ९. | प्राकृतपोखरा (संस्कृतमा) | -अनुवादक डा. लक्ष्मीकान्त पन्थी |
| १०. | लङ्कावतारसूत्रम् | -अनु. डा. काशीनाथ न्यौपाने |
| ११. | चार्वाक दर्शन | -प्रा.रेवतीरमण खनाल |
| १२. | गौतमन्यायसूत्रम् | -अनु. प्रा. पद्मप्रसाद भट्टराई |
| १३. | ब्रह्मसूत्रम् | -अनु. प्रा. डा. दीर्घराज घिमिरे |
| १४. | जयतु संस्कृतम् | - मुखपत्र |

**जयतु संस्कृतम्**
केन्द्रीय कार्यालय, अनामनगर, काठमाडौं
दूरभाष: ४-३७०३७१

Jayatu Sanskritam, Kathmandu, Nepal